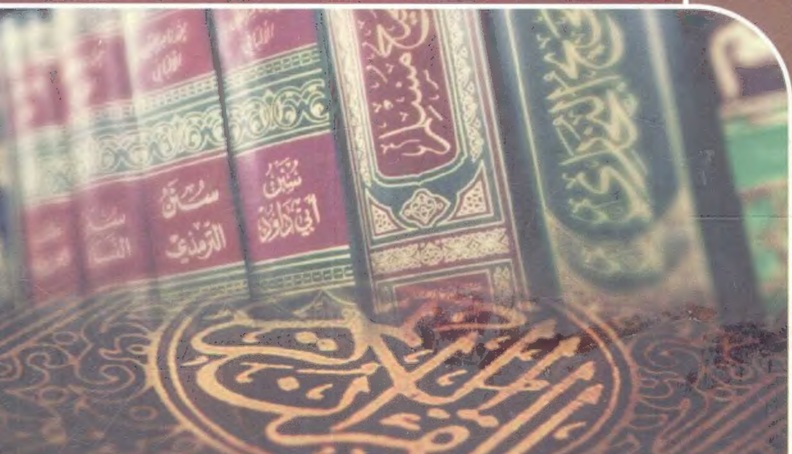


عقیدۂ سلف

پر اعتراضات کا علمی جائزہ

مولانا واصل واسطی





جلد اوّل

جامعة
الإمام ابن تيمية
خانوزئی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عقیدۂ سلف

پر اعتراضات کا علمی جائزہ

انتساب

اپنے شیخ ومربی فخر الاماثل حضرت

مولانا محمد عنایت الرحمٰن

صان اللہ قدرہٗ کے نام

کیوں کہ

انہیں کے فیض سے میری نگاہ ہے روشن
انہیں کے فیض سے میری سبو میں ہے جیحون

(اقبالؒ)

عقیدۂ سلف

پر اعتراضات کا علمی جائزہ

مولانا واصل واسطی

جلد اوّل

جامعۃ الامام ابن تیمیۃ
مسجد روڈ خانوزئی، بلوچستان

نام کتاب: عقیدۂ سلف پر اعتراضات کا علمی جائزہ (جلد اول)

مؤلف: مولانا واصل واسطی

باہتمام: جامعة الإمام ابن تيمية، مسجد روڈ خانوزئی، بلوچستان

صفحات: ۶۵۶

قیمت: ۷۰۰

تعداد: ۱۱۰۰

اشاعت: اول

تاریخ اشاعت: مئی ۲۰۱۷ء

ملنے کے پتے:

ایوب اسلامی کتب خانہ
قصہ خوانی بازار، پشاور

مکتبہ محمدیہ
نزد جامع مسجد محمدی، سلطان آباد، نیو حاجی کیمپ، کراچی

مکتبہ دار الحدیث
ایئر پورٹ روڈ مسلم آباد، کوئٹہ

فہرست

صفات خبریہ وغیر خبریہ میں فرق

عقل و نقل کا تعلق

سلف کا عظیم ضابطۂ صفات

صفاتِ خبریہ و صفاتِ فعلیہ کی تصویر

تاویل کی حقیقت

اشاعرہ و ماتریدیہ اور ظاہرِ نصوص

امام احمدؒ اور تفویض المعنیٰ

تمہید

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين أما بعد

کچھ عرصہ پہلے جامعہ مدنیہ لاہور کے مفتی جناب ڈاکٹر عبدالواحد صاحب نے ایک کتاب بنام 'سلفی عقائد اور آیات متشابہات' شائع کی ہے۔ اس میں انہوں نے اہل حدیث حضرات کو خوب لتاڑا ہے۔ یہ کام ہندوستان میں بڑے پیمانے پر بہت عرصے سے ہو رہا تھا۔ بہت سارے مشائخِ اہل حدیث نے ان کے جوابات دیے، مگر یہ سلسلہ ہنوز جاری ہے۔

جناب ڈاکٹر صاحب کا کام اس لحاظ سے منفرد ہے کہ انہوں نے ایک خاص کتاب کو موضوع بحث بنایا ہے، اور وہ کتاب شیخ ابن عثیمینؒ کی شرح 'عقیدہ واسطیہ' ہے۔ اگر چہ کچھ اور کتابوں کا بھی انہوں نے تذکرہ کیا ہے، جیسے 'اثبات الحد' اور 'حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے حواشی از حضرت العلامہ محمد عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ مگر وہ ضمنی ہے۔ تردید میں جناب ڈاکٹر صاحب بارہا جادۂ اعتدال سے اتر پڑے ہیں۔ کتاب دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ جناب ڈاکٹر صاحب بھی زبانِ حال سے کہہ رہے ہیں کہ

تم ہم سے کم نہیں ہو، تو ہم تم سے کم نہیں

میں نے اپنی اس کتاب کا خاکہ اس وقت بنایا تھا، جب میں جامعہ مرکز علوم اسلامیہ، منصورہ لاہور میں مدرس تھا۔ ڈاکٹر عبدالواحد صاحب کی کتاب پڑھ کر اس کا خیال آیا تھا۔ پھر کچھ اور کتابیں بھی زیر مطالعہ آئیں، تو یہ خیال پختہ ہو گیا، اور کام شروع کیا۔ اس کی پہلی جلد احباب کے ہاتھوں میں ہے۔ دوسری جلد کی بھی تسوید ہو چکی ہے۔ امید واثق ہے کہ وہ بھی عن قریب احباب کے ہاتھوں میں ہوگی، اور یہ منصوبہ چار جلدوں میں مکمل ہو جائے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اس جلد کی تبییض کے دوران محترم اعجاز احمد اشرفی کی کتابیں بھی مل گئیں۔ ان کا بھی اگلی جلدوں میں جائزہ پیش کریں گے۔

مجھ جیسے کم سواد کا ان کتابوں پر نقد و نظر کرنا صرف اس وجہ سے ہے کہ اپنے اکابر و مشائخ کرام دیگر محاذوں پر مصروف عمل ہیں۔ جب تک وہ فارغ نہیں ہوتے، تو ہم اس وقت تک ان حملہ آور اصحاب کو

مصروف رکھیں، اس لیے کہ وہ اپنی قوت اور کثرت پر مغرور ہیں۔ ہم کہتے ہیں: جناب!

أبا خراشة! أما أنت ذا نفر

فإن قومي لم تأكلهم الضبع

امید ہے وہ کچھ غور فرمائیں گے۔ اگر سلفی موقف بلکہ مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے ہم سے بلاقصد و ارادہ کچھ غلطی ہوگئی ہو، تو مشائخ کرام اور اکابر سے توقع ہے کہ وہ ہماری اصلاح ضرور فرمادیں گے۔

إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله العظيم۔

اظہارِ تشکر

اس کتاب میں معاونت کرنے والے احباب کی فہرست طویل ہے۔ چند ان احباب کا تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے، جنھوں نے قدم قدم پر ساتھ دیا۔ ان میں سرفہرست والدین کریمین ہیں جنھوں نے مجھے مشکل ترین حالات میں دنیوی تعلیم دلوائی اور پھر دینی تعلیم کے لیے وقف کیا۔ پھر وہ زندگی بھر اسی راستے پر میرے ساتھ معاونت کرتے رہے۔ دوسرے نمبر پر اپنی حبیبہ اور رفیقۂ حیات کا نام آتا ہے، جنھوں نے مجھے گھر کے جملہ فرائض و پریشانیوں سے فارغ کیے رکھا، اور پھر اس کام کے بارے میں مسلسل باز پرس کرتی رہیں۔ بعض اوقات تو میرے خارجی معمولات پر پابندی بھی عائد کردی، اور اس کام کا بڑا حصہ مکمل کروایا۔ کتاب میں حبیبہ کا حصہ راقم الحروف سے کسی طرح کم نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کی اس 'پرلطف سختی' کو قبول فرمائے۔ اسی طرح اپنی اولاد عائشہ صدیقہ، محمد حسنین، محمد طلحہ اور محمد جنید کے تعاون کا بھی شکرگزار ہوں، جنھوں نے اس کام کے دوران یکسوئی عطا کی۔ خصوصاً حافظ محمد طلحہ کا جس نے وقت بے وقت المایوں اور کارٹنوں سے میرے لیے مطلوبہ کتابیں تلاش کیں۔ اللہ تعالیٰ اسے علم نافع اور عمل صالح سے مزین فرمائے۔

جناب حافظ صلاح الدین یوسف صاحب کا ممنون ہوں کہ انھوں نے اپنی گوں ناگوں مصروفیات کے باوجود کتاب کے ایک حصے پر بالاستیعاب نظر ڈالی، بعض غلطیوں کی نشان دہی کی اور مفید مشوروں سے نوازا۔ مولانا مفتی عبدالولی حقانی صاحب کا بھی تہہ دل سے ممنون ہوں کہ انھوں نے کتاب پر نظرِ ثانی کی اور بعض مفید مشورے دیے۔ کمپوزنگ کے سلسلے میں جناب زبیر فاروق صاحب نے بہت زیادہ تعاون فرمایا۔ اللہ تعالیٰ اسے شرفِ قبولیت بخشے۔ کتاب کی تصحیح و ترتیب میں جناب مولانا گل زادہ شیر پاؤ صاحب نے اختلافِ نظر اور بعض مقامات پر اپنے تحفظ کے اظہار کے باوجود بہت تعاون کیا۔ ان کے بغیر اس کتاب کی طباعت اگر ناممکن نہ تھی، تو مشکل ضرور تھی۔ انھوں نے بعض مقامات پر اصلاح کی بھی مفید تجاویز پیش کیں اور کتاب

کے نام میں لفظ 'علمی' کا اضافہ کیا۔ اللہ تعالیٰ ان پر اور ان کے اہل وعیال پر اپنی برکتیں نازل فرمائے۔ جناب مولانا آیاز عمر صاحب نے ہمیشہ کی طرح محبتوں سے نوازا۔ اللہ تعالیٰ ان کے جملہ اہل وعیال کو رحمت و برکت سے نوازے۔

جناب ظفر صاحب کی محبت کا ہمیشہ کی طرح مقروض ہوں کہ انہوں نے اس کتاب کی اشاعت کا ذمہ اپنے سر لیا۔ اللہ تعالیٰ ان کو مع اہل وعیال حیات سے محظوظ اور آفات سے محفوظ رکھے۔

جناب مولانا سید قطب اور ان کے ادارے جامعہ مرکز علوم اسلامیہ منصورہ لاہور کا ممنون ہوں جنہوں نے مجھے طویل باعزت سکونت کی اجازت مرحمت فرمائی۔ اور اس جامعہ کے تمام اساتذہ کا شکر گزار ہوں کہ انہوں ہمیشہ کی طرح اپنی محبتیں مجھ پر نچھاور کی ہیں۔ آخر میں مولانا شجاع الرحمٰن چترالی صاحب، مولانا عبدالرزاق صاحب، جناب خالد احمد چترالی، جناب سجاد علی اور جناب علی میاں کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ اگر چہ ان کی خدمت اور حسنِ سلوک کا بدلہ صرف اور صرف اللہ تعالیٰ ہی دے سکتا ہے، اور حقیقت میں امید ورجا کا ملجا وماویٰ بھی وہی ہے۔

والسلام

فقیر واصل واسطی

۱۷ جمادی الثانیہ ۱۴۳۸ھ

۱۷ مارچ ۲۰۱۷ء

لاہور

عرضِ مصنف

یہ عنوان ڈاکٹر صاحب کی کتاب سے لیا گیا ہے۔ ہم عنوانات کچھ نئے قائم کریں گے، اور کچھ وہی لیں گے جو جناب ڈاکٹر صاحب نے قائم کیے ہیں، اور اسی عنوان کے تحت پھر اس بحث کا جائزہ لیں گے۔

باعث تصنیفِ محترم

ڈاکٹر صاحب رقمطراز ہیں:

اس کتاب کو لکھنے کی یہ سبیل بنی کہ ہمارے دارالافتاء والتحقیق کے ایک ساتھی مولوی عبدالرحمٰن ندز رسلمہ جو حدیث و افتاء دونوں میں تخصص کر چکے تھے اور جن کو عقائد کے مضمون سے خصوصی دلچسپی تھی ان کے ذمے میں نے یہ کام لگایا کہ وہ سلفیوں کے عقائد کی تحقیق کریں اور ان کے بارے میں ایک مقالہ لکھیں۔ انہوں نے بڑی دلچسپی اور لگن سے متعلقہ کتابیں جمع کیں جو بازار سے دستیاب ہوسکیں وہ خریدیں اور کچھ کتابیں انٹرنیٹ سے حاصل کیں، لیکن بعض وجوہ سے ان کو اس موضوع پر لکھنے کا حوصلہ نہ ہوا۔ چند مرتبہ حوصلہ دلایا بھی، لیکن تقدیر سے کام آگے نہ بڑھا۔ مولوی عبدالرحمٰن صاحب مجھے بتاتے کہ سلفیوں کے عقائد اس طرح سے ہیں، لیکن چونکہ سلفیوں کے عقائد کے بارے میں خود میرا علم بھی مبہم تھا، اس لیے بات سمجھ میں نہ آئی کہ ہمارے یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ کے اور سلفیوں کے درمیان فرق کس اعتبار سے ہے؟ اسی دوران ابن تیمیہؒ کی کتاب 'عقیدہ واسطیہ' پر ایک سعودی عالم شیخ ابن عثیمین رحمہ اللہ کی شرح پڑھنے کو ملی۔ انہوں نے ہر بات کو اتنی وضاحت سے لکھا تھا کہ وہ پڑھ کر ساری بات سمجھ آگئی۔ پھر انہی دنوں سعودیہ میں رہنے والے ایک نوجوان عالم محمد اسامہ سلمہ سے ملاقاتیں ہوئیں۔ اس موضوع پر ان سے بھی استفادہ کیا۔ انہوں نے محمود دشتی کی کتاب 'اثبات الحد للہ' بطور ہدیہ عنایت فرمائی۔ مردان کے ایک عالم مولانا سجاد حجابی مدظلہ نے اس موضوع پر اپنے دو مقالے دیے، اور امام رازیؒ کی مشہور کتاب 'أساس التقدیس' عطا فرمائی۔ کچھ عرصہ کے بعد علامہ ابن القیمؒ کے قصیدہ نونیہ پر علامہ ابن عثیمینؒ کی چار جلدوں میں چھپی ہوئی شرح ملی۔ صفہ ٹرسٹ کے مولوی عابد صاحب اور جناب عرفان صاحب سے ابوزہرہ رحمہ اللہ کی کتاب

'حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ' کا ترجمہ ملا۔ جس پر مشہور غیر مقلد عالم مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ کے قیمتی حواشی تھے۔ ان کتابوں کے مطالعہ سے داعیہ پیدا ہوا کہ اس کام کو میں خود شروع کروں اور اللہ تعالیٰ کی توفیق سے یہ کام اب مکمل ہوا۔ (۱)

تجزیہ و تحلیل

اس طویل اقتباس سے کچھ باتیں صاف صاف ظاہر ہوتی ہیں جن کا ذکر فائدے سے خالی نہیں ہوگا۔

۱- پہلی بات یہ ہے کہ مولوی عبدالرحمٰن نذر صاحب سے سلفیوں کے عقائد پر مقالہ لکھنے کی فرمائش جناب ڈاکٹر صاحب نے کی تھی۔ نذر صاحب متخصص فی الحدیث والفقہ تھے۔ ان کو عقائد سے دلچسپی بھی تھی مگر وہ یہ کام بہر حال نہ کر سکے۔ جب وہ 'متخصص فی العقائد' نہ تھے تو پھر یہ بالکل بدیہی سی بات ہے کہ وہ اس مقالہ سے صراحتاً معذرت کرتے یا پھر سستی و پہلوتہی کرتے، اور پھر انہوں نے وہی کچھ کیا جو ان کو کرنا چاہیے تھا اور اس کام میں وہ معذور بھی ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کے کلام سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ عقائد پر لکھنے کے لیے 'متخصص' ہونا کوئی لازم نہیں ہے، اسی لیے تو انہوں نے غیر متخصص فی العقائد شخص سے عقائد پر لکھنے کا مطالبہ کیا اور حوصلہ بھی دلاتے رہے، مگر کام نہ بن سکا۔

۲- دوسری بات یہ ہے کہ جو کتابیں نذر صاحب نے بازار سے خریدیں اور جو کتابیں انٹرنیٹ سے حاصل کیں وہ کتابیں کدھر گئیں؟ جبکہ ڈاکٹر صاحب تو خود کتابوں کی تلاش میں نکلے تھے۔ اس کتاب میں جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے وہ تو چند ہی کتابیں ہیں۔ آخر ان کتابوں سے ڈاکٹر صاحب نے استفادہ کیوں نہیں کیا؟ حالانکہ ان کتابوں سے ڈاکٹر صاحب کی یہ کتاب 'علمی' بھی بن سکتی تھی۔ ممکن ہے ڈاکٹر صاحب اور ان میں شکر رنجی پیدا ہوگئی ہو، یا ڈاکٹر صاحب نے بزبان حال

وقت فرصت ہے کہاں؟ کام ابھی باقی ہے

کہا ہو۔ خیر جو بھی صورت ہو، مگر ان کتابوں سے استفادہ بہر حال نہ ہو سکا، اور ہم جیسے فقیروں کی قسمت میں محرومی ہی تھی۔

۳- تیسری بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب جو نذر صاحب کو بار بار ترغیب دلاتے رہے کہ سلفیوں کے عقائد پر مقالہ لکھیں، خود ان کا علم بھی اس بارے میں 'محدود' بلکہ 'مبہم' تھا۔ وہ اس بات کو نہیں سمجھتے تھے کہ اشاعرہ و ماتریدیہ اور سلفیوں کا فرق کس اعتبار سے ہے؟

۱۔ سلفی عقائد اور آیاتِ متشابہات، ص ۵، ۶

اگرچہ نذر صاحب گاہے بگاہے کچھ مسائل ان کے گوش گزار کرتے رہے، مگر ان کے پلے کچھ نہ پڑا۔ جن لوگوں کی یہ علمی حالت ہو، پھر بھی وہ 'سلفی عقائد' کا جائزہ لینے کے لیے کتاب لکھنے بیٹھ جائیں، اس پر من لایحسن معرفة الفقه فقد صنف فيه تصنيفاً کے علاوہ کیا تبصرہ کیا جاسکتا ہے؟

۴- چوتھی بات یہ ہے کہ ان مذکورہ پانچ چھ کتابوں کو سرسری پڑھ کر 'سلفی عقائد' پر نقد کے لیے بیٹھ جانا ایک ایسے عالم سے جو صاحب تصانیف ہو، جس کی شہرت پورے حلقہ دیوبند میں ہو، کسی طرح مناسب حال نہیں ہے اور پھر یہ کتابیں عصر حاضر کے علماء کی ہیں۔

مناسب یہ تھا کہ امام احمدؒ، ابونصر سجزیؒ، ابواسماعیلؒ ہروی، ابن ابی حاتمؒ، ابوالحسین آجریؒ، ابوبکرؒ خلال، ابوعبیدؒ، ابوالقاسم لالکائی، ابن بطہ رحمہم اللہ وغیرہم کی تصانیف کا تفصیلی مطالعہ کیا جاتا، تو پھر اس نقد و تبصرہ کا ایک خاص مقام ہوتا۔

ڈاکٹر صاحب کو اعتراف ہے کہ سلفیوں کا عقیدہ ابن حامدؒ، ابویعلیٰ اور زاغونیؒ وغیرہم کے دور میں پیدا ہوا، جیسا کہ آگے آجائے گا، تو پھر وہاں سے ہی شروع کرنا چاہیے تھا۔ ان علما کی بعض کتابیں اب مارکیٹ میں آگئی ہیں۔

۵- پانچویں بات یہ ہے کہ ایک نوجوان عالم محمد اسامہ جنہوں نے ڈاکٹر صاحب کو 'اثبات الحد' کتاب عنایت کی، ان سے بھی ڈاکٹر صاحب نے استفادہ کیا۔ کیا وہ متخصص فی العقیدۃ السلفیۃ تھے؟ اس بات کی وضاحت ڈاکٹر صاحب نے نہیں کی۔ اگر وہ متخصص فی العقیدہ ہوتے تو ڈاکٹر صاحب ضرور بالضرور اس کی وضاحت کرتے، مگر تعجب اس بات پر ہے کہ ڈاکٹر صاحب مولوی عبدالرحمٰن نذر کی وہ باتیں جو وہ عقائد سلفیہ کے بارے میں بتا رہے تھے نہ سمجھ سکے، تو پھر شیخ اسامہ (اگر متخصص ہوں) سے کس طرح اور کتنا استفادہ انہوں نے کیا ہوگا؟

۶- چھٹی بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب میں بقول ان کے ان کتابوں کے مطالعے سے، کتاب لکھنے کا داعیہ پیدا ہوا، حالانکہ انہوں نے اس سے پہلے سلفیوں کے بارے میں نذر صاحب سے کتاب لکھوانے کا ارادہ کیا تھا۔ اگر بات ایسی تھی تو انھوں نے غیر متخصص فی العقائد مولوی سے کیوں بار بار تقاضائے تصنیف کیا؟ پہلے چاہا کہ کسی شاگرد کو قربانی کا بکرا بنائے، مگر جب وہ بھینٹ نہ چڑھا، تو خود مجبور ہو گئے، کیونکہ مقصود تو سلفیوں کو بدنام کرنا تھا۔ مگر جب شاگردوں سے یہ کام نہ بن پڑا، تو ڈاکٹر صاحب خود اس فریضہ کو ادا کرنے بیٹھ گئے۔

اشاعرہ وماتریدیہ کا باہمی تعلق

مضمون کا تعارف

ڈاکٹر صاحب اس عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

سب کو معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ رضی اللہ عنہم کے طریقے پر چلنے والوں کو اہل السنّت والجماعت کہتے ہیں، اور یہی اہل حق ہیں۔ اہل سنت والجماعت میں بہت سے مجتہد اور امام گزرے ہیں۔ کچھ عرصہ گزرنے کے بعد عقائد اور اصول میں دو حضرات مقتدا بنے، یعنی حنفیوں میں امام ابو منصورؒ ماتریدی اور شافعیوں اور دیگر حضرات میں امام ابوالحسن اشعری رحمہما اللہ اور ان کی طرف نسبت سے حنفی ماتریدی اور دوسرے اشعری کہلائے۔ یہ سب لوگ اہل سنت تھے اور ہیں۔ اور ایک دوسرے کو اہل حق سمجھتے تھے اور احترام کی نظر سے دیکھتے تھے، اور اب تک ایسے ہی ہے۔ ان کے مابین جو اختلاف تھے وہ جزوی سے تھے جن سے کوئی بڑا یا برا نتیجہ نہیں نکلتا تھا۔(۱)

درج بالا مضمون سے دو باتیں صاف صاف معلوم ہوتی ہیں:

۱- ایک یہ کہ وہ دونوں یعنی اشاعرہ وماتریدیہ ایک دوسرے کو اہل حق سمجھتے تھے۔

۲- دوسرے یہ کہ ان کے درمیان جو اختلاف تھے وہ جزوی سے تھے، جن کا بڑا یا برا نتیجہ نہیں نکلتا تھا۔

محترم کی بے خبری

ہم بالترتیب ان دو باتوں کی وضاحت کرتے ہیں، مگر اس سے پہلے یہ بات سمجھنے کی ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے ابوالحسنؒ اشعری کو شافعیوں کا امام قرار دیا، مگر ان کا مطالعہ چونکہ عقائد میں محدود ہے، اس لیے ان کو اپنے بڑوں کی عبارات کا پتہ نہیں چلا۔ ان کے 'امام العصر جرکسی' نے لکھا ہے کہ ابوالحسنؒ اشعری کے بارے میں درست بات یہی ہے کہ وہ حنفی تھے۔

والحق أنه نشأ علىٰ مذهب أبي حنيفةؒ كما ذكره إمام مسعود بن شيبة في

۱- سلفی عقائد اور آیات متشابہات، ص ۷

كتاب التعليم وعوّل عليه الحافظ عبدالقادر القرشي والمقريزي وجماعة۔ (۱)
حالانکہ انہوں نے خود اپنی تصنیف 'الإبانۃ' میں تصریح کی ہے کہ وہ امام احمد کے مذہب پر ہیں۔ مسعود بن شیبہ کوئی امام نہیں بلکہ مجہول شخص ہے۔ جس کی وضاحت ہم آگے کریں گے، إن شاء اللہ۔

۱- پہلی بات یہ ہے کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کا ایک دوسرے کو اہل حق سمجھنا 'استثناء فی الایمان' کی بحث سے واضح ہو جائے گا۔ اگر ایک آدمی أنا مؤمن إن شاء الله (میں مومن ہوں اگر اللہ نے چاہا) کہے تو محدثین اس کو درست سمجھتے ہیں، مگر احناف اس قول کو غلط بلکہ ناجائز کہتے ہیں۔ اس مسئلے کا ان مذاہب پر کیا اثر ہوا؟ اس کی وضاحت ایک عبارت سے ہو جائے گی۔ ابن نجیمؒ مصری لکھتے ہیں:

وقال الفضل لا يجوز بينه وبين من قال "أنا مؤمن إن شاء الله" لأنه كافر ومقتضاه منع نكاح الشافعية واختلف فيها هكذا قيل يجوز وقيل يتزوج بنتهم ولا يزوجهم بنته وعلّله في البزازية بقوله تنزيلا لهم منزلة اهل الكتاب۔ (۲)

امام فضل نے کہا ہے کہ اس عورت کے ساتھ اس کا نکاح صحیح نہیں ہے جو یہ کہے کہ أنا مؤمن إن شاء الله اس لیے کہ یہ کہنے والا کافر ہے۔ اس قول کا تقاضا یہ ہے کہ شوافع کے ساتھ حنفی کا نکاح صحیح نہیں ہو۔ اس مسئلے میں اسی طرح کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں جائز ہے، بعض دیگر علماء کہتے ہیں کہ شوافع کی بیٹیوں سے نکاح درست ہے، مگر ان کو اپنی بیٹی نکاح میں دینا جائز نہیں ہے۔ بزازیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ شوافع کو اہل کتاب کے مرتبہ میں رکھیں گے۔

ابن نجیمؒ مصری نے اگرچہ اس قول کو غلط قرار دیا ہے۔ مگر امام فضل اور صاحب بزازیہ بھی کم رتبہ لوگ نہیں ہیں۔ اس طرح کے سینکڑوں مسائل پیش کیے جا سکتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ کیسے ایک دوسرے کو اہل حق سمجھتے ہیں۔

آگے ہم نے اس تکفیری مہم کے کچھ گوشے کھول دیے ہیں، جس میں ماتریدیہ اور اشاعرہ کے درمیان جاری جنگ کا کچھ نہ کچھ اندازہ ہو جائے گا۔ ان سب کو ذہن میں رکھ کر کیسے کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ ایک دوسرے کو اہل حق سمجھتے ہیں؟!

۲- دوسری بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا کہ "ماتریدیہ اور اشاعرہ کا اختلاف جزوی سا ہے"، حقیقت سے چشم پوشی کے مترادف ہے۔ ہم اس بات کی وضاحت بھی ایک ہی مسئلے سے کرتے ہیں۔ اگر

۱- تبیین کذب المفتری حاشیہ، ص ۱۱۷
۲- البحر الرائق، ۱۸۱/۳

ضرورت پڑی تو بہت سارے مسائل اور بھی پیش کریں گے۔ 'دلیل نقلی' مفید یقین ہے یا نہیں؟ ماتریدیہ اسے قرائن کے انضمام سے مفید یقین مانتے ہیں علامہ بیاضی لکھتے ہیں:

الأولى أن الدليل النقلي يفيد اليقين في المعتقدات عند التوارد على معنى واحد بالعبارات والطرق المتعددة والقرائن المنضمات۔ (١)

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ دلیل نقلی جب مختلف عبارات اور طرق سے وارد ہو، اور قرائن بھی اس کے ساتھ ضم ہو جائیں، تو وہ مفید یقین ہے۔

اور آپ کے 'امام العصر جرکسی' نے بھی لکھا کہ متقدمین کا یہی مسلک ہے۔ بلکہ کہا ہے کہ جو اشاعرہ کی طرف اس قول یعنی دلیل نقلی مفید یقین نہیں ہے، کو منسوب کرتا ہے، وہ متساہل ہے اور سخت غلطی میں مبتلا ہے۔

ومن يقول هذا يكون بعيدا عن القول بأن الدليل السمعي لا يفيد اليقين فيكون من عزا المسئلة إلى الأشعرية مطلقا متساهل بل غالط غلطا غير مستساغ۔ (٢)

جمہور اشاعرہ کا مذہب

ہمارے پاس اس وقت گنجائش نہیں ہے۔ ورنہ در حقیقت متساہل خود 'امام العصر جرکسی' ہے۔ اشاعرہ کے محققین نہیں، کیونکہ صاحب البیت أدریٰ بما فیہ ہوتا ہے۔ علامہ آمدیؒ نے دلیل سمعی کے بارے میں اختلاف کا تذکرہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ حشویہ اس کو مفید یقین مانتے ہیں، اور دیگر لوگ اسے یقین کا افادہ کرنے والا نہیں مانتے، اس لیے کہ یہ امور ظنّیہ پر موقوف ہیں، اور جو چیز امر ظنی پر موقوف ہو وہ خود بھی ظنی ہوتی ہے۔

وأما أن الدليل السمعي هل يفيد اليقين أم لا فقد اختلف فيه، فذهب الحشوية إلى انه مفيد لليقين حتىٰ بالغوا وقالوا لا يعلم شيء بغير الكتاب والسنة وذهب آخرون إلى أنه غير مفيد لليقين لأنه موقوف على أمور ظنية وما يتوقف علىٰ الأمر الظنى فظنى۔(٣)

اور شریف جرجانیؒ لکھتے ہیں:

الدلائل النقلية هل تفيد اليقين؟ قيل لا تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعره لتوقفه على العلم بالوضع والإراده والأول إنما يثبت بنقل اللغة

۱۔ اشارات المرام، ص ۳۶ ۲۔ نظرۃ عابرۃ، ص ۵۱

۳۔ أبکار الأفکار، ۳/ ۲۴۵

والنحو والصرف وأصولها تثبت برواية الآحاد وفروعها بالأقيسة وكلاهما ظنيان۔ (۱)

دلائل نقلی مفید یقین ہے یا نہیں؟ معتزلہ اور جمہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ مفید یقین نہیں ہے، کیونکہ یہ علم بالوضع اور ارادہ پر موقوف ہے، پھر علم بالوضع لغت، نحو اور صرف کے نقل سے ثابت ہوتا ہے۔ اور پھر ان کے اصول روایت آحاد سے ثابت ہیں اور فروع قیاس سے ثابت ہیں اور یہ دونوں ظنی ہے۔

اور شرح مقاصد میں ہے:

ولاخفاء في إفادة النقل الظن وأما إفادته اليقين فيتوقف علىٰ العلم بالوضع والإرادة وذلك بعصمة رواة العربية وعدم وجود النقل والاشتراك والمجاز والإضمار والمعارض من العقل إذ لا بدله من تأويل النقل لأنه فرع العقل۔(۲)

اس کا ترجمہ اوپر مواقف کی عبارت کے ضمن میں گزر گیا ہے۔ حاصل اس عبارت کا بھی وہی ہے۔

عبدالعزیز فرہارویؒ نے بھی لکھا:

حكي عن جمهور الأشاعرة أن الدليل النقلي لايفيد اليقين لأنه يتوقف أولاً على العلم بمعاني الألفاظ والتركيبات في اللغة العربية وهي منقولة بالآحاد من نحو الأصمعي وسيبويه وعصمة رواتها غير معلومة وثانياً على إرادة المخبر هذه المعاني وهذا يعلم بنفي التجوز والنقل والاشتراك وتخصيص العام وثالثاً على عدم النسخ ورابعاً على عدم المعارض العقلي فإن النص المعارض مأوّل۔(۳)

جمہور اشاعرہ سے یہ منقول ہے کہ دلیل نقلی مفید یقین نہیں ہے، اس لیے کہ یہ چار چیزوں پر موقوف ہے۔ اولا یہ لغت عربی میں الفاظ اور تراکیب کے معانی کے علم پر موقوف ہے، اور یہ بطور آحاد منقول ہیں۔ اصمعی اور سیبویہ جیسے لوگوں نے اسے روایت کیا ہے۔ مگر ان راویوں کی عصمت ثابت نہیں ہے۔ ثانیا یہ اس بات پر موقوف کہ مخبر اور متکلم نے ان معانی کا ارادہ کیا ہو، یہ بات مجاز، نقل، اشتراک اور عام کی تخصیص کی نفی سے معلوم ہو جاتی ہے ثالثا یہ نسخ کے نہ ہونے پر موقوف ہے۔ رابعا یہ معارض عقلی کے نہ ہونے پر موقوف ہے، کیونکہ جس نص کے ساتھ عقل معارض ہو، اس کی تاویل کی جائے گی۔

اگر خوف طوالت نہ ہوتا تو ہم بعض اور عبارات بھی پیش خدمت کر دیتے، مگر وہ پھر سہی، یہاں یہ بات

۱-شرح المواقف، ۳/۵۱ ۲-شرح مقاصد، ۱/۲۸۲

۳-النبراس، ص ۸۶، ص ۱۸۵

قابل ذکر ہے کہ جن جن علماء نے اس فکر سے اختلاف کیا ہے، انہوں نے اس قول کو بہر حال جمہور اشاعرہ کا قول قرار دے کر اختلاف کیا ہے، مگر 'امام العصر جرکسی' نے اسے جمہور اشاعرہ کا قول قرار دینے سے اختلاف کیا ہے۔ لیکن اس نے جو وجوہات اس بات کی ذکر کی ہیں، وہ سب فی الحقیقت ان کے خلاف حجت ہیں۔ مگر اس بحث کو ہم دوسرے عنوان پر موقوف رکھتے ہیں۔ ماتریدیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے لکھا:

وليس لهذا القول أي صلة بأي إمام من أئمة أهل الحق و حاشاهم أن يضعوا أصلا يهدم به الدين ويتخذ معولا بايدي المشككين ۔(۱)

اس قول کا ائمہ اہل حق میں سے کسی کے ساتھ کوئی تعلق ونسبت نہیں ہے، اور یہ ان ائمہ سے بعید ہے کہ وہ ایک ایسا قانون بنائیں، جس سے دین کو ڈھایا جاسکے، اور اہل تشکیک کے ہاتھوں میں کدال بن کر رہے۔

ہم کہتے ہیں کہ 'امام العصر جرکسی' بہت دور کی کوڑی لے کر آئے ہیں۔ مذاہب میں بہت سارے اقوال ایسے ہوتے ہیں جن کا ائمہ مذاہب کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا، یا ائمہ نے ان سے رجوع کیا ہوا ہوتا ہے۔ خود مذہب اشاعرہ کا یہی حال ہے۔

ابوالحسن اشعریؒ نے اپنی آخری کتاب 'الابانۃ' میں جو کچھ لکھا ہے اشاعرہ کا اس کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ جس مذہب سے اس نے رجوع کیا ہے، اشاعرہ اس کے ساتھ چمٹے ہوئے ہیں۔ مقصود ادھر یہ ہے کہ وہ 'اصل' جس سے دین کو ڈھایا جاتا ہے۔ (أصلا يهدم به الدين) جمہور اشاعرہ کا مذہب ہے۔ (ہم نے اوپر اشاعرہ کے اساطین اور معتبر کتابوں سے یہ مذہب نقل کیا)۔ ماتریدیہ کا اس سے اختلاف ہے، تو کیا یہ جزوی اختلاف ہے؟ امید ہے کہ ڈاکٹر صاحب ہم جیسے فقیروں کو اپنے افکار عالیہ سے استفادہ کا موقع فراہم کرنے میں بخل سے کام نہیں لیں گے۔

جہمی دین کا نقشہ

ویسے اگر ان دو اصول کو ملائیں یعنی (۱) دلیل نقلی مفید یقین نہیں ہے۔ (۲) اور خبر واحد اعتقادات میں حجت نہیں ہے، اس سے دین کا جو نقشہ سامنے آئے گا، وہ بعینہ وہی ہوگا جو جناب فخر الدین رازیؒ نے پیش کیا ہے۔ قرآن مجید کی آیت هدى للمتقين کی تفسیر کرتے ہوئے تیسرا سوال انہوں نے یہ قائم کیا کہ ہر وہ چیز جس کی صحت پر قرآن مجید کے حجت ہونے کی صحت موقوف ہو' قرآن پاک اس میں ہدایت نہیں ہے۔ تب تو یہ محال ہے کہ قرآن اللہ تعالیٰ کی ذات کی معرفت میں اور صفات میں اور نبوت میں حجت ہو، حالانکہ اس میں شک نہیں ہے کہ یہی مباحث اشرف المباحث ہیں۔ اور جب قرآن مجید ان اعتقادات میں حجت نہیں ہے، تو

۱۔ نظرۃ عابرۃ، ص ۵۱

پھر اللہ تعالیٰ نے اسے کیسے مطلقا حجت بتایا ہے؟

پھر اس سوال کا جواب یہ دیا کہ قرآن مجید کو ہدیٰ بنانے کی شرط میں سے یہ نہیں ہے کہ وہ ہر چیز میں ہدایت ہو، بلکہ یہ کافی ہے کہ بعض چیزوں میں ہدایت ہو، جیسا کہ احکام کی وضاحت میں ہدایت ہو، یا عقول میں جو مسائل ثابت ہوں، ان کی تاکید میں ہدایت ہو، ان کی عبارت یہ ہے:

کل ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لم يكن القرآن هدى فيه فإذن استحال كون القرآن هدى في معرفة ذات الله تعالىٰ وصفاته وفي معرفة النبوة ولا شك أن هذه المطالب أشرف المطالب فإذا لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جعله الله هدى على الإطلاق؟ الجواب ليس من شرط كونه هدى أن يكون هدىً في كل شيء، بل يكفي فيه أن يكون هدىً في بعض الأشياء وذلك بأن يكون في تعريف الشرائع أو يكون هدى في تاكيد ما في العقول۔ (۱)

ہم آگے ان شاء اللہ اس بات کی وضاحت کریں گے کہ اشاعرہ عقائد میں قرآن وسنت کو حجت نہیں مانتے، اس میں کوئی قابل تعجب بات بھی نہیں ہے، اگر ان اساطین کا قرآن وسنت سے یہ رویہ ہے تو جو لوگ ان کے اعتقادات سے شناسائی رکھتے ہیں، ان کے لیے یہ باتیں بہت معمولی ہیں۔

ڈاکٹر صاحب سے چند سوالات

اب ہم غالبا حق بجانب ہوں گے کہ ڈاکٹر صاحب سے سوال کریں کہ حضرت! کیا ماتریدیہ کا بھی یہی عقیدہ ہے، جو اشاعرہ کا ہے؟ اگر ہے تو کیا قرآن وسنت کو عقائد میں ساقط الاعتبار قرار دینے والا گروہ بھی اہل سنت والجماعت ہے؟ اور اگر نہیں تو پھر کیا اشاعرہ کے ساتھ آپ کا اختلاف جزوی ہے؟ اور اگر آپ اشعری ہیں تو کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم صرف عملی احکام ہی کے لیے قرآن لائے تھے؟ اگر جواب اثبات میں ہے، تو پھر قرآن میں عملی احکام ہیں کتنے؟ اور مکی دور میں کون سے عملی احکام پر قرآن مجید نے مشرکین کے ساتھ نزاع کیا؟ اور کیا باعث نزاع صرف عملی احکام تھے؟ اس طرح کے بے شمار سوالات ہیں، جن کا اشاعرہ اور ان کے وکلاء پر جواب دینا لازم ہے۔ اور اگر آپ ماتریدی ہیں، تو پھر اس اختلاف کو جزوی ثابت کر کے دکھائیں، دیدہ باید۔

۱- الکبیر، ۱/ ۲۶۸

تقلید اور اہل حدیث

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں۔

موجودہ زمانے میں سلفی اور اہل حدیث کے نام سے کچھ گروہ سامنے آئے ہیں۔ یہ اسلاف یعنی صحابہؓ و تابعینؒ اور تبع تابعینؒ کی نسبت سے اپنے آپ کو سلفی کہتے ہیں، سلفی زیادہ تر سعودی عرب اور کچھ ملحقہ ریاستوں میں ہیں، اہل حدیث یعنی غیر مقلد برصغیر میں ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ ائمہ مجتہدین کی تقلید شخصی شرک ہے، اور یہ کہ وہ خود حدیث پر عمل کرتے ہیں۔(۱)

تجزیہ و تحلیل

ڈاکٹر صاحب نے اس شہ پارہ میں جو کچھ فرمایا ہے ہم اس کی وضاحت کرتے ہیں۔

لوگ خصوصاً متعصب لوگ ہمیشہ سے اپنے مخالف پر ہر طرح کے الزامات لگاتے ہیں، پھر حوالہ دینے کی بھی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ اس روش کی وجہ خوف خدا سے ان کے دل کا خالی ہونا ہے۔ ان کو شاید اس بات کا احساس نہیں کہ ایک دن حساب و کتاب کا بھی آنے والا ہے، جس میں ہر ہر لفظ کا حساب دینا ہوگا۔ پھر کوئی عذر لنگ مقبول نہیں ہوگا۔ دنیا والوں کا واہ واہ کہنا آخری کامیابی نہیں ہے۔ اہل حدیث لوگ ہر تقلید کو شرک نہیں کہتے، بلکہ اس کی بعض صورتوں کو شرک سے تعبیر کرتے ہیں۔ ہم ذیل میں اپنے اکابر کی چند عبارات پیش کرتے ہیں، اور احباب سے یہی توقع رکھتے ہیں کہ وہ غور و تامل سے اس پر نظر فرمائیں گے۔

تقلید اور نواب قنوجیؒ

ہندوستان میں شاید کوئی صاحب علم آدمی ایسا بھی ہو، جو نواب صدیق حسن خان رحمہ اللہ کے نام اور کام سے ناواقف ہو۔ وہ تقلید شخصی کے بارے میں فرماتے ہیں:

البتہ عامی اور مقلد جاہل جو قرآن و سنت کے دلائل نہ جاننے کی وجہ سے کتاب و سنت پر براہ راست

۱۔ سلفی عقائد، ص ۷

عمل نہیں کر سکتا اور کتب فقہ سے بھی منتفع نہیں ہو سکتا، اس کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہیں کہ وہ مسائل میں قول غیر کو قبول کر لے۔ یاد رہے کہ محقق علماء نے اگر چہ ایسے انسان کے لیے اس کی جہالت کی وجہ سے تقلید کو جائز قرار دیا ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ کسی خاص مذہب کی اس انداز میں تقلید نہ شروع کر دے، کہ دوسرے مذاہب سے وابستہ علماء کی بات کو غلط سمجھے۔ تقلید شخصی کے وجوب پر قوی یا ضعیف کوئی دلیل نہیں ہے۔ لیکن یہ بات ہر زمانہ میں ہر جاہل کو میسر آ سکتی ہے کہ وہ کسی عالم سے کہے کہ آپ اس مسئلہ میں کتاب و سنت یا آثار صحابہؓ کی روشنی میں میری راہنمائی فرمائیں۔ لہٰذا اسے خواہ مخواہ اختلاف و شبہات میں پڑنے اور یہ کہنے کی ضرورت ہی نہیں کہ اس مسئلے میں مجھے فلاں امام کا فتویٰ بتا دیں۔(۱)

خط کشیدہ الفاظ کا غور سے مطالعہ کرنا چاہیے۔

تقلید اور شیخ الکلؒ

شیخ الکل فی الکل جناب محمد نذیر حسین رحمہ اللہ تعالیٰ اپنی بے مثال کتاب میں فرماتے ہیں:

باقی رہی تقلیدِ وقتِ لاعلمی، سو یہ چار قسم ہے۔ (۱) قسم اول واجب ہے، اور وہ مطلق تقلید ہے کسی مجتہد کی اہل سنت سے لاعلی التعیین جس کو مولانا شاہ ولی اللہ نے 'عقد الجید' میں کہا ہے کہ یہ تقلید واجب اور صحیح ہے باتفاق امت۔ اور اس کی علامت یہ لکھی ہے کہ عمل مقلد ساتھ قول مجتہد کے اس طرح پر ہو، جیسے شرط کی ہوتی ہے کہ وہ اگر قول موافق سنت کے ہو، تو عمل کیا جاؤں گا۔ تو جب معلوم ہو کہ مخالف ہے سنت کا، تو اس کو پھینک دوں گا۔ (۲) قسم ثانی مباح ہے، اور وہ تقلید مذہب معین کی ہے، بشرطیکہ مقلد اس تعین کو امر شرعی نہ سمجھے، بلکہ اس نظر سے تعین کرے کہ جبکہ امر اللہ تعالیٰ کا واسطے اتباع اہل ذکر کے عموما صادر ہوا ہے، تو جس ایک مجتہد کا اتباع کریں گے اسی کی اتباع کے عہدہ تکلیف سے فارغ ہو جائیں گے، اور اس میں سہولت بھی پائی جاتی ہے۔ اور علامت اس تقلید کی یہ ہے کہ اگر دوسرے مذہب کے کسی مسئلہ پر عمل کر سکے، تو اس سے انکار نہ کرے، کسی شخصی عمل کرنے والے کو برا نہ جانے اور ملامت اور نکیر نہ کرے۔ (۳) قسم ثالث حرام و بدعت ہے، اور وہ تقلید ہے بطور تعین کے بزعم وجوب برخلاف قسم ثانی کے۔ (۴) قسم رابع شرک ہے اور وہ ایسی تقلید ہے کہ وقت لاعلمی کے ایک مقلد نے ایک مجتہد کا اتباع کیا، پھر اس کو حدیث صحیح غیر منسوخ غیر معارض

۱- ابقاء المنن، ص ۶۴

مخالف مذہب اس مجتہد کے مثلاً معلوم ہوگئی، تو وہ مقلد بدستاویز ان عذرات کے جن سے سابقاً بخوبی جواب دیا گیا ہے یا تو حدیث کو قبول ہی نہیں کرتا، یا اس میں بدون سبب کے تاویل وتحریف کر کے اس حدیث کو طرف قول امام کے لے جاتا ہے۔ غرض کہ وہ مقلد مذہب اپنے امام کو نہیں چھوڑتا ملخصاً۔۲

۲-معیار الحق، ص ۸۰

تقلید اور شیخ المشائخ

ہمارے شیخ المشائخ جناب حافظ محمد گوندلوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:۔

جس تقلید کی اہل حدیث مذمت کرتے ہیں اور اس کو حرام کہتے ہیں، ان کے ادلہ کو اگر دیکھا جائے تو ایسی تقلید کی حرمت و مذمت کا محققین حنفیہ بھی اقرار کرتے ہیں، اور جس تقلید کو حنفیہ واجب کہتے ہیں، اس کے ادلہ کو اگر دیکھا جائے، تو ایسی تقلید سے اہل حدیث کو بھی مفر نہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ دین میں تین قسم کی تقلید حرام ہے۔ (۱) استحسان تربیت کی وجہ سے تقلید آبا پر اکتفا کرنا، اور قوت فکر اور دلیل کی طرف رجوع نہ کرنا یعنی قرآن وسنت سے اعراض اور جدی طریق پر جمود۔ (۲) ایسے شخص کی تقلید کرنا جو قابل اتباع نہیں۔ (۳) قیام حجت کے بعد بھی سابق طریق پر اڑے رہنا۔

پھر آگے جا کر لکھتے ہیں۔

جب مکلف خود مسئلہ کی تحقیق نہ کر سکے، اور اس کو تفصیل معلوم نہ ہو، تو اس صورت میں بعض دفعہ تقلید جائز اور بعض دفعہ واجب ہوتی ہے۔ مگر جو لوگ تقلید کی مطلق مذمت کرتے ہیں، وہ اس صورت کو تقلید نہیں کہتے، اور جو لوگ جائز یا واجب کہتے ہیں وہ اس کو تقلید کی قسم قرار دیتے ہیں۔ (۱)

اب جب تین بڑے مشائخ اور بزرگوں کی عبارتوں سے یہ ثابت ہو گیا کہ اہل حدیث ہر تقلید شخصی کو شرک اور ہر تقلید کو حرام نہیں کہتے تو ہم کہتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ لکھنا ''کہ اہل حدیث کا دعویٰ ہے کہ ائمہ مجتہدین کی تقلید شخصی شرک ہے'' ان پر افترا محض ہے۔ جس پر کم از کم استغفار کا ورد ضرور کرنا چاہیے۔ ایسا نہ ہو کہ روزِ قیامت باعث شرمندگی بن جائے۔

۱-الاصلاح، ۱/۱۵۹

دوسروں کو بدعتی قرار دینے کے خوفناک نتائج

شہ پارۂ محترم

اس کے بعد ڈاکٹر صاحب نے لکھا:

ہمارا خیال تھا کہ سلفی حضرات امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی تقلید کرتے ہوں گے لیکن جب تحقیق کی تو یہ بات سامنے آئی کہ سلفی ماتریدیہ واشاعرہ جو اہل سنت ہیں، ان کو بدعتی قرار دیتے ہیں، بلکہ بعض تو ان کو کافر قرار دیتے ہیں۔ یہ بڑی خوفناک بات ہے جس کے نتائج بھی ہولناک ہیں۔(۱)

تجزیہ و تحلیل

ہم نے اس عبارت کو بار بار پڑھا، مگر اس کے درمیان ربط کو سمجھ نہ سکے۔ شاید محترم یہ کہنا چاہتے ہوں، کہ اگر وہ امام احمد کے مقلد ہوتے تو پھر ماتریدیہ واشاعرہ کو بدعتی قطعاً نہ کہتے۔ اگر یہی مراد ہو، تو ہم عرض کریں گے کہ خود امام احمد بن حنبلؒ سے بسند صحیح اہل الرائی کی تضلیل ثابت ہے، فرماتے ہیں:

وأصحاب الرأي هم مبتدعة ضلال، أعداء السنة والأثر، يرون الدين رأيا وقياسا واستحسانا۔(۲)

اہل الرائے بدعتی اور گمراہ ہیں۔ سنت اور حدیث کے دشمن ہیں۔ دین کو رائے، قیاس اور استحسان سمجھتے ہیں۔

جب امام مذہب کا یہ حال ہو، تو ان کے مقلدین پھر کیوں اس نام اور کام سے احتراز کریں گے؟ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ قول صرف امام احمد بن حنبلؒ کا نہیں ہے، بلکہ اس عقیدہ کی عبارت ہے، جو حرب کرمائی نے امام احمدؒ، اسحاق بن راہویہ، ابن الزبیر الحمیدیؒ، سعید بن منصورؒ اور بعض دیگر علما سے نقل کیا ہے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ شاید ڈاکٹر صاحب نے حالت سکر میں یہ عبارت لکھی ہو، کیوں کہ اس سے پہلے ڈاکٹر صاحب نے لکھا تھا کہ ''اہل حدیث کا دعویٰ ہے کہ ائمہ مجتہدین کی تقلید شخصی شرک ہے'' تو جو لوگ تقلید شخصی کو شرک قرار دیتے ہوں، آخر وہ پھر امام احمد بن حنبلؒ کی تقلید شخصی کیوں کر کر سکتے ہیں؟ حسن ظن کا تقاضا یہ ہے کہ ہم اس عبارت کو

۱- سلفی عقائد، ص ۸

۲- السنۃ للکرمانی، ص ۵۱

حالت سکر کی تحریر قرار دیں۔

ہاں یہ بھی ممکن ہے کہ کچھ اہل حدیث لوگوں نے تقلید شخصی کے شرک والے فقرے کو ڈاکٹر صاحب کی کتاب میں ان کو بدنام کرنے کے لیے شامل کیا ہو، بہرحال جو بھی وجہ ہو، اس عبارت سے چشم پوشی کرنا لازم ہے، مگر بات پھر بھی نہیں بنی، کیوں کہ تقلید تو فرعی مسئلہ ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے جن تین چار کتابوں کا نام بطورِ ماخذ لیا تھا، ان میں تو عقائد پر بحثیں ہیں۔ آخر اس بات کی تحقیق کہاں ہوئی کہ وہ احمد بن حنبلؒ کے مقلدین نہیں ہیں؟

شارح واسطیہ شیخ ابن عثیمینؒ اور ماتن ابن تیمیہؒ، ابن حامد، ابویعلیٰ، ابن الزاغونیؒ، ابومحمد الدشتیؒ تو یقیناً حنبلی ہیں۔ صرف مولانا عطاء اللہ حنیفؒ فروع میں حنبلی نہیں ہوں گے۔ عقائد میں تو یقیناً وہ بھی حنبلی ہیں۔ ہمیں اعتراف کرنا چاہیے کہ عالم بالا کی باتیں ہماری سمجھ سے بالاتر ہیں، واللہ اعلم۔

'امام العصر' کی گستاخی

پھر ہم کہتے ہیں کہ محترم نے اہل حدیث کے متعلق تقلید شخصی کے شرک ہونے کی بات تو کہہ دی ہے، اگر اپنے گھر کی خبر لیتے تو اچھا ہوتا۔ صرف ڈاکٹر عمر کریم پٹنوی، امین صفدر اوکاڑوی، اور 'امام العصر جرکسی' کی کتابوں کا جائزہ لیتے کہ وہ سلفیوں کے بارے میں کیا لکھتے ہیں، تو شاید یہ بات کبھی بھی نہ لکھتے۔ تفصیلی بحث آگے آئے گی، اس وقت صرف ایک عبارت پیش خدمت ہے۔ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' لکھتے ہیں:

فلا شك في زيغه و خروجه و بعده عما يجوز في الله وهذا مكشوف جدا فلا يمكن ستر مثل تلك المخازي بدعوىٰ السلفية والذين يدينون بها هم الذين نستنكر عقائدهم و نستخف أحلامهم ونذكر بأنهم نوابت حشوية۔(۱)

ہمیں ابن القیمؒ کی گمراہی اور حق سے بعد اور ان اصول سے خروج کے بارے میں کوئی شک نہیں جو اللہ تعالیٰ کی شان میں جائز ہیں اور یہ بہت واضح ہے۔ ان عیوب اور رسوائیوں کو 'سلفیت' کی چادر سے مخفی نہیں رکھا جاسکتا۔ جو لوگ اس طریق کار پر کاربند ہیں، ہم انہی کے عقائد کو منکر سمجھتے ہیں، انہی کو احمق اور بے وقوف تصور کرتے ہیں، اور انہی کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ 'حشویہ' کے بغل بچے ہیں۔

ذرا اس عبارت کو غور و تامل سے ملاحظہ فرمائیں، یہ کیا کوثر و تسنیم سے دھلی ہوئی زبان ہے؟ ہوسکے تو

۱- العقیدہ و علم الکلام، ص ۴۲۲

انوار الباری کے انوار بھی ملاحظہ فرما لیجیے، ہمیں یقین ہے کہ وہ آپ کے دسترس میں ہوگی۔ اس لیے ہم اس کے حوالے پیش کرنے سے آپ کا قیمتی وقت ضائع نہیں کرنا چاہتے، فرصت میں پھر دیکھ لینا۔

پہلا خوفناک نتیجہ

ان ہولناک نتائج میں سے پہلا نتیجہ ڈاکٹر صاحب یہ بیان کرتے ہیں:

کہ چونکہ اشاعرہ وماترید یہ ایک دوسرے کو اہل حق شمار کرتے ہیں، اس لیے وہ اپنے مسلک کی طرف دوسروں کو دعوت نہیں دیتے۔ اس کے برعکس سلفی حضرات اور اہل حدیث دوسرے عام مسلمانوں کو بدعتی، گمراہ، فاسق بلکہ کافر و مشرک سمجھ کر اپنے مسلک کی دعوت دیتے ہیں اور دوسرے کو اپنے مسلک پر لانا دین کی بڑی خدمت سمجھتے ہیں۔(۱)

آئینہ دیکھ لیں

یہ بات جو ڈاکٹر صاحب نے کہی ہے در حقیقت اپنے مذہب والوں کی روش بیان کی ہے۔ ہمیں ڈاکٹر صاحب سے قطعاً کوئی گلہ نہیں ہے، اس لیے کہ جھوٹے الزامات لگانا ان کو اپنے بڑوں سے وراثت میں ملی ہوئی سنت ہے۔ ان کے بڑے بھی یہی کام کرتے تھے۔ مولانا حسین احمد مدنی، جو اپنے حلقے میں 'شیخ الاسلام' کے نام سے مشہور ہیں، شیخ مجدد امام محمد بن عبدالوہاب نجدیؒ کے بارے میں لکھتے ہیں:

صاحبو! محمد بن عبدالوہاب نجدی ابتدا تیرھویں صدی میں نجد عرب سے ظاہر ہوا، اور چونکہ خیالات باطلہ اور عقائد فاسدہ رکھتا تھا، اس لیے اس نے اہل سنت والجماعت سے قتل و قتال کیا، ان کو بالجبر اپنے خیالات کی تکلیف دیتا رہا، ان کے اموال کو غنیمت کا مال اور حلال سمجھا، ان کے قتل کرنے کو باعث ثواب ورحمت شمار کرتا رہا، اہل حرمین کو خصوصاً اور اہل حجاز کو عموماً اس نے تکلیف شاقہ پہنچائیں۔ سلف صالحین اور ان کے اتباع کی شان میں نہایت گستاخی اور بے ادبی کے الفاظ استعمال کیے۔ بہت سے لوگوں کو بوجہ اس کی تکلیف شدیدہ کے مدینہ منورہ اور مکہ معظمہ چھوڑنا پڑا اور ہزاروں آدمی اس کے اور اس کی فوج کے ہاتھوں شہید ہو گئے۔ الحاصل وہ ایک ظالم، باغی، خونخوار، فاسق شخص تھا، اس وجہ سے اہل عرب کو خصوصاً اس کے اور اس کے اتباع سے دلی بغض تھا، اور ہے اور اس قدر ہے کہ اتنا قوم یہود سے ہے نہ نصاریٰ سے، نہ مجوس سے نہ ہنود سے۔(۲)

کتاب کے اوپر اگر نام نہ ہوتا، تو ہم ان عبارات کو قطعاً اس 'شیخ العرب والعجم' کے کھاتے میں نہ ڈالتے

۱۔سلفی عقائد، ص۸

۲۔الشہاب الثاقب، ص۴۵

بلکہ اس کو جناب احمد رضا بریلوی کا کارنامہ سمجھتے۔ مگر کیا کریں کہ کتاب 'بہ اہتمام احقر محمد علی، مالک کتب خانہ امدادیہ، دیوبند' چھپی ہوئی ہے۔

آپ تصور کر سکتے ہیں کہ یہ اس شخص کی عبارت ہے جو سالہا سال مدینہ میں رہا؟ جس نے اتنی بڑی بات کہنے کے لیے کسی حوالے کی ضرورت محسوس ہی نہ کی؟ شیخ مجددؒ کی تمام تصانیف ایک مجموعہ کی صورت میں چھپ گئی ہیں، کیا کوئی مائی کا لال ان کی کتابوں سے ان الزامات کو ثابت کر سکتا ہے؟ اسی بنا پر تو ہم ڈاکٹر صاحب سے کہتے ہیں کہ

إذا كان رب البيت بالطبل ضاربا
فلا تلم الأولاد فيه على الرقص

تجربہ کا میدان حاضر ہے۔ کوئی آدمی اہل حدیث بن جائے، پھر ان اللہ والوں کا رویہ اور سلوک دیکھ لے۔ دور حاضر کے بعض دقیق الفکر ادیبوں نے کیسے پر لطف انداز میں ان لوگوں کی حقیقت کو واضح کیا ہے، کہتے ہیں:

نظام کفر تجھ سے بات ہوگی
اگر اللہ کے شیروں نے چھوڑا

اپنے گھر کی صورت

جس آدمی کو یہ زعم ہو، کہ اشاعرہ و ماتریدیہ ایک دوسرے کو دعوت نہیں دیتے، کیونکہ ہر ایک دوسرے کو اہل حق سمجھتا ہے، وہ اگر اور کچھ نہیں پڑھ سکتا تو صرف 'تانیب الخطیب' کا مقدمہ پڑھنے کی تکلیف گوارا کر لیں، جس میں قاضی صاعدؒ بن محمد حنفی اور قفال مروزیؒ کے واقعات پیش کیے گئے ہیں، پھر لکھا:

فلو ثبت ذلك عنه لدل على أن شيخ الطريقة الخراسانية منهم مع شيخ الطريقة العراقية كفرسي رهان في ابتكار طريقة في الدعوة إلى المذهب والتغلب على المذاهب ـ(۱)

اگر یہ بات قفال مروزیؒ سے ثابت ہو جائے، تو اس بات کی دلیل بنے کہ طریقہ خراسانیہ میں ان کے شیخ طریقہ عراقیہ کے شیخ کے ساتھ اپنے مذہب کی طرف دعوت دینے اور دیگر مذاہب پر غلبہ پانے اور نئے راستے ڈھونڈنے میں دو مد مقابل گھوڑوں کی طرح تھے۔

اور دوسرے مقام پر امام الحرمینؒ، اور اس کے شاگرد ابو حامد غزالیؒ اور فخر رازیؒ جو تینوں شافعی ہیں کے

۱- تانیب الخطیب، ص ۱۵

بارے میں امام العصر جرکسی لکھتے ہیں:

لكن لم يخل تلميذه الخاص من التأثر من منهج شيخه في مبدء أمره فأساء إلى نفسه في مقتبل عمره حيث دوّن في هذا الصدد ماهو سبة دهره و كان الفخر الرازي ثالثه الاثافي ...... بل سعىٰ في نقل بلد بأسره من مذهب إلى مذهب بتاليفه۔ (۱)

لیکن اس کا خاص شاگرد ابو حامد غزالیؒ اپنے شیخ کے منہج سے ابتدا میں متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا، اٹھتی جوانی میں انہوں نے اپنے ساتھ برا کیا، اس بحث میں اس نے عمر بھر کی شناعت کو اپنے سر لیا، اور فخر رازیؒ اس چولہے کا تیسرا پتھر ہے...... بلکہ اس نے ایک مکمل شہر کو اپنی تصنیف کے ذریعے ایک مذہب سے دوسرے میں منتقل کیا۔

ڈاکٹر صاحب ان عبارات پر غور فرمالیں۔ کیا شوافع واحناف ایک دوسرے کو اپنے مذہب کی طرف دعوت دیتے ہیں یا نہیں؟ شافعیہ کے ان تین اساطین کے بارے میں 'امام العصر جرکسی' کیا فرماتے ہیں؟ اس جگہ غزالیؒ کے نام پر جو حاشیہ دیا ہے، وہ بھی احباب مطالعہ کریں۔

و كان ذلك في عهد شبابه و لقي جزاء عمله حيث اتهمه أهل مذهبه بالزندقة۔ (۲)

یہ کام غزالیؒ کے عہد جوانی کا ہے۔ اس نے اپنے اس عمل کی جزا کو پالیا، کہ شافعیوں نے اسے زندیقیت سے متہم کیا۔

کیا فرماتے ہیں علماء دین بیچ اس مسئلے کے؟! اگر اتہام کسی برے عمل ہی کی جزا ہے، تو پھر یہ مجنون ابی حنیفہؒ اپنی لیلیٰ کو کس طرح بچائیں گے؟ ان کے بارے میں کیا کچھ نہیں لکھا گیا؟!

یہ عبارتیں ہم نے صرف اس لیے پیش کی ہیں کہ احباب ڈاکٹر صاحب کے شہ پاروں سے غلطی میں نہ پڑیں۔ جو لوگ تاریخ کی کتابیں پڑھتے ہیں انہیں بہت سی کتابوں میں فوصيتي للناس أن يتحنبلوا ......أن يتحنفوا ...... أن يتشفعوا وغیرہ مل جائیں گے، ہم تفصیل کی فرصت نہیں رکھتے، یہ کہانی پھر سہی۔

دوسرا خوفناک نتیجہ

ان ہولناک نتائج میں ڈاکٹر صاحب دوسرا نتیجہ اس طرح بیان کرتے ہیں:

کہ امام مالکؒ نے جس بات کو 'بدعت' سمجھا، اور اسے درست نہیں سمجھا، سلفی اور اہل حدیث اسی

۱، ۲- احقاق الحق، ص ۱ ۳- سلفی عقائد، ص ۹

'بدعت' کو اختیار کرنے پر فخر محسوس کرتے ہیں۔(۳)

ہم کہتے ہیں:

اس سادگی پہ کون نہ مرجائے اے خدا
لڑتے ہیں اور ہاتھ میں تلوار بھی نہیں!

تجزیہ و تحلیل

ہمارے محترم ڈاکٹر صاحب کی رسائی بس شاہ ولی اللہؒ تک ہے۔ ہم پہلے ان کی عبارت پیش کرتے ہیں، انہوں نے لکھا:

ولما حج المنصور قال لمالك قد عزمت أن آمر بكتبك هذه التي صنفتها فتنسخ ثم أبعث في كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة وآمرهم أن يعلموا بما فيها ولا يتعدوه إلى غيره فقال يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورووا روايات وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وأتوا به من اختلاف الناس فدع الناس وما اختار أهل كل بلد منهم لأنفسهم۔(۱)

ڈاکٹر صاحب نے درج بالا عبارت کا یہ ترجمہ کیا ہے:

امام مالک رحمہ اللہ کے زمانے میں عباسی خلیفہ منصور نے ان سے کہا کہ آپ ہمیں اجازت دیجیے کہ ہم آپ کی تصنیف کردہ کتابوں کو پوری اسلامی سلطنت میں نافذ کردیں، امام مالک رحمہ اللہ نے منع فرمایا، اور کہا کہ مختلف علاقوں کے لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے، اور دین کی باتیں ہی سیکھیں، پھر واپس جا کر جیسے سیکھا تھا ویسے ہی اپنے علاقوں میں سکھایا، اور لوگ اس کے مطابق عمل کر رہے ہیں، (یعنی وہ ایک سنت اور حدیث پر عمل کر رہے ہیں، اس سنت سے ہٹا کر لوگوں کو مجبور کرنا کہ وہ دوسری سنت پر عمل کریں صحیح نہیں) لہٰذا لوگوں کو ایسے ہی رہنے دیں۔

ترجمہ میں تحریف

اس ترجمے میں ڈاکٹر صاحب نے جو قطع و برید کیا ہے، اس کی مثال مشکل سے ملے گی۔ اصل عبارت یوں ہے: فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورووا روايات۔

۱- حجۃ البالغۃ، ۱/۳۳۱

ڈاکٹر صاحب نے اس کا ترجمہ یہ کیا ہے ''کہ مختلف علاقوں کے لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور دین کی باتیں سیکھیں، پھر واپس جا کر جیسے سیکھا تھا ویسے ہی اپنے علاقوں میں سکھایا، اور لوگ اسی کے مطابق عمل کر رہے ہیں''۔

عبارت اور ترجمے کو ساتھ ملا کر بار بار پڑھیے اور دیکھیے، کیا اس ترجمہ کے لیے عبارت میں الفاظ موجود ہیں؟ یقیناً نہیں۔ ''پھر جیسے سیکھا تھا ویسے ہی سکھایا'' کا فقرہ جس مخفی مدافعت کا غماز ہے وہ کسی صاحب بصیرت پر مخفی نہیں ہے۔ پوری عربی عبارت کو بار بار پڑھیے، کیا آپ کو اس میں 'بدعت' کا لفظ نظر آ رہا ہے؟ یقیناً نہیں ہے۔ پھر ڈاکٹر صاحب کی اس عبارت کا کیا مطلب ہے کہ ''امام مالکؒ نے جس بات کو 'بدعت' سمجھا اور اسے درست نہیں سمجھا، سلفی اور اہل حدیث اس بدعت کو اختیار کرنے پر فخر محسوس کرتے ہیں''؟

اللہ کے بندے! پہلے یہ تو ثابت کرو کہ امام مالکؒ نے اس کو 'بدعت' قرار دیا ہے۔ جب ان کا اس کام کو 'بدعت' کہنا ہی ثابت نہیں ہے تو سلفی کیوں کر گناہ گار ہوئے؟

پھر چلیں ہم مان لیتے ہیں کہ امام مالکؒ نے اس کو 'بدعت' قرار دیا ہے۔ مگر یہ تو ثابت کرو کہ امام مالکؒ نے دوسروں کو صحیح السند احادیث پر عمل کرنے کی دعوت دینے کو 'بدعت' قرار دیا ہے۔ اگر یہ ثابت کیا جاتا، تب ڈاکٹر صاحب کی بات درست ثابت ہو جاتی، مگر ایسا نہیں ہے۔

پھر اگر ہم مان لیں کہ امام مالکؒ نے بقول محترم کسی چیز کو 'بدعت' قرار دیا ہے، تو ہم کہتے ہیں، کہ اس کی دلیل اس روایت میں صراحتاً موجود ہے۔ وہ و أمرهم أن يعملوا بما فيها و لا يتعدوه إلى غيره کے الفاظ ہیں، اور دوسری روایت میں و يحمل الناس بما فيه کے الفاظ ہیں۔ یعنی لوگوں کو اس طرح پر مجبور کرنا کہ صرف 'الموطا' پر عمل کریں۔

اس بات کی ایک صریح دلیل یہ ہے کہ ابن ابی حاتم کی روایت میں بسند صحیح ایک روایت مروی ہے کہ فمن خالف ضربت عنقه۔ (۱) یعنی اس سے جو مخالفت کرے گا تو میں اس کی گردن اڑا دوں گا۔

اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ تمام صحیح احادیث 'الموطا' میں منحصر نہیں ہیں۔ پھر دوسری حدیثی کتابوں سے منع کرنا کس طرح درست ہوتا؟ ہماری اس توجیہ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حافظ ابن کثیرؒ نے امام مالکؒ کے قول میں یہ الفاظ بھی نقل کیے ہیں:

أن الناس قد جمعوا و اطلعوا على أشياء لم نطلع عليها۔ (۲)

یعنی لوگوں نے احادیث و آثار جمع کیے ہیں، اور ان کو ان احادیث پر اطلاع ہوئی ہے جن پر ہم کو

۱- الجرح والتعدیل، ۱/ ۲۸

۲- الباعث الحثیث، ص ۳۳

اطلاع نہیں ہوئی۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ سلف صالحین کی اتباع سنت اور تورع کی بہت بڑی دلیل ہے۔ اگر ڈاکٹر صاحب اپنی رائے پر مصر ہوں کہ ہمارے نزدیک شاہ ولیؒ اللہ کی روایت ہی درست ہے، تب ہم ان سے گزارش کریں گے، کہ محترم! اس میں تو 'کتب' کا لفظ ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے مراد پھر وہ کتابیں ہوں گی جو امام مالکؒ کے اجتہادات پر مبنی ہوں گی۔ تو گویا امام مالکؒ نے لوگوں کو مالکی آرا پر مجبور کرنا ڈاکٹر صاحب کے بقول 'بدعت' قرار دیا ہوگا۔

اب دونوں عبارتوں کو اگر غور سے پڑھا جائے تو ہو بہو مسلک اہل حدیث نظر آ جائے گا۔ پہلی روایت کی رو سے صرف 'الموطا' پر لوگوں سے عمل کرانا، اور دوسری حدیثی کتابوں سے روکنا، امام مالکؒ کے نزدیک بقول ڈاکٹر صاحب 'بدعت' قرار پائے گا اور یہی مسلک اہل حدیث کا ہے۔ کیونکہ تمام صحیح اور مرفوع احادیث 'الموطا' میں منحصر نہیں ہیں، اور اسی 'بدعت' کے مرتکب احناف ہیں، کیونکہ وہ صرف اپنی ذکر کردہ روایات پر عمل کرتے ہیں اور کراتے ہیں، دوسری صحیح السند احادیث پر عمل کرنا ان کے نزدیک ممنوع ہے، اگرچہ وہ کندن سونا ہو۔

دوسری روایت کو اگر دیکھا جائے تو امام مالکؒ نے اپنے فقہی اجتہادات کو لوگوں پر لازم قرار نہیں دیا اور اس کو لازم قرار دینا لوگوں کے لیے نادرست خیال کرتے ہیں، مگر احناف اسی چیز کے مرتکب ہیں، جس کو امام مالکؒ نے بقولِ ڈاکٹر صاحب 'بدعت' قرار دیا۔ وہ حنفی فقہ کے علاوہ کسی فقہ پر عمل کرنا لوگوں کے لیے درست نہیں سمجھتے۔

'شریعت بل' کے بارے میں ان کی آرا تمام احباب کو معلوم ہوں گی، کہ وہ فقہ حنفی پر عمل کو لازم قرار دیتے ہیں۔ بلکہ اگر صحیح بات کی جائے، تو بقول امام ابن حزمؒ مذہب حنفی کو ترویج و شہرت ہی بتائید و تاکید حکومت ملی ہے۔ فقیر کہتا ہے کہ جس مذہب میں مرجئہ، معتزلہ، بریلوی وغیرہ سب کے لیے گنجائش موجود ہو، اس کی وسعت کو کون روک سکتا ہے؟

تیسرا خوفناک نتیجہ

ان ہولناک نتائج میں سے تیسرا نتیجہ ڈاکٹر صاحب یہ بیان کرتے ہیں:

> کہ امت کے سینکڑوں برس کے اساطین علم و تقویٰ کو سلفی اور اہل حدیث گمراہ اور مشرک شمار کرتے ہیں۔(۱)

۱۔ سلفی عقائد، ص ۹

تجزیہ و تحلیل

ہم کہتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب نے وہ تمام عیوب جو ان کے طبقے میں ہیں، اہل حدیث کے سر تھوپ دیے ہیں۔ جس آدمی کا جی چاہے اس بات کی تصدیق ان احناف کی کتابوں سے کر سکتا ہے۔ ایک دو مثالیں اگر سامنے آجائیں تو اس الزام کی تردید ہو جائے گی۔ امام العصر جرکسی نے حافظ الدنیا شارح بخاری ابن حجر عسقلانیؒ کے بارے میں لکھا ہے:

ابن حجرؒ راستے میں عورتوں کا پیچھا کیا کرتے تھے، اور عشق بازی کرتے تھے، ایک بار ایک عورت کو خوب صورت سمجھ کر اس کا پیچھا کرنے لگے، یہاں تک کہ وہ اپنے گھر پہنچ گئی، اور وہ اس کے پیچھے پیچھے چلتے رہے۔ عورت نے جب ان کے سامنے اپنا برقع اتار دیا، تو وہ کالی اور بدصورت تھی، ابن حجرؒ شرمندہ ہو کر واپس لوٹ پڑا۔(۱)

ہم صرف یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ کون اکابر کی توہین کر رہا ہے؟ بدعتی اور مشرک کسے ثابت کیا جا رہا ہے؟ یہ مذکورہ قصہ جرکسی کا من گھڑت ہے، کوئی شخص اس واقعہ کی صحیح سند پیش نہیں کر سکتا۔ امام ابن خزیمہؒ کا جو مقام ہے امت میں وہ کسی بھی صاحب علم آدمی پر مخفی نہیں ہے، ان کے اور ان کی کتاب کے بارے میں جناب فخر رازیؒ لکھتے ہیں:

اعلم أن محمد بن إسحاق بن خزيمة أورد استدلال أصحابنا في الكتاب الذي سماه بالتوحيد وهو في الحقيقة كتاب الشرك واعترض عليها وأنا أذكر حاصل كلامه بعد حذف التطويلات لأنه كان رجلا مضطرب الكلام قليل الفهم ناقص العقل۔(۲)

محمد ابن اسحاقؒ بن خزیمہ نے ہمارے اصحاب کے استدلال کو ذکر کیا ہے، اپنی اس کتاب میں جس کو انہوں نے 'التوحید' کا نام دیا ہے۔ درحقیقت یہ کتاب، کتاب الشرک ہے اور پھر اس پر اعتراض کیا ہے۔ میں اس کا حاصل زوائد کو حذف کرنے کے بعد پیش کروں گا، یہ بے ہودہ سخن گو، بے بصیرت اور کم عقل آدمی تھا۔

یہ آپ کے 'امام المتکلمین' کی تسنیم وکوثر سے دھلی ہوئی زبان ہے۔ ایک دوسری جگہ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ اور ان کی کتابوں پر اعتراض کے ضمن میں لکھتے ہیں:

وأما البخاري والقشيري فهما ما كانا عالمين بالغيوب بل اجتهدا واحتاطا

۱- بیان تلبیس المفتری، ص ۵۱   ۲- الکبیر، ۹/ص ۵،۳

بمقدار طاقتهما فأما إعتقاد أنهما علما جميع الأحوال الواقعة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم إلى زماننا فذلك لايقوله عاقل، غاية مافي الباب أنا نحسن الظن بهما وبالذين رويا عنهم إلا أنا إذا شاهدنا خبرا مشتملا على منكر لا يمكن إسناده إلى الرسول عليه السلام قطعنا بأنه من أوضاع الملاحدة ومن ترويجاتهم على أولئك المحدثين۔(۱)

بخاری ومسلم کوئی عالم الغیب تو نہ تھے، بقدر وسع انہوں نے احتیاط اور اجتہاد سے کام لیا ہے، یہ اعتقاد تو کوئی بھی عاقل شخص نہیں رکھ سکتا، کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہمارے زمانے تک تمام واقعات کے احوال جانتے تھے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ ہم ان کے اور ان راویوں کے بارے میں جن سے ان دو نے روایات لی ہیں' حسن ظن رکھتے ہیں، لیکن جب ہم کوئی ایسی منکر روایت دیکھیں جس کی نسبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف صحیح نہ ہو' تو ہم اس روایت کو ملحدین کا وضع کردہ کہیں گے اور یہ ان ملاحدہ کی ان روایات میں سے ہوگی جو محدثین کے ہاں رائج ہو گئی ہیں۔

انداز بیان ملاحظہ ہو، کیا شان ہے؟ صحیحین میں موضوع حدیث کا ہونا، اور موضوعات کا محدثین کے ہاں رائج ہونا، بڑی عجیب بات ہے۔ پرویز بے چارہ ساری زندگی ٹامک ٹوئیوں میں گزار کر آنجہانی ہو گیا، کاش اس کو علم الکلام کی سوجھتی؟

یوں قتل سے بچوں کے وہ بدنام نہ ہوتا
افسوس کہ فرعون کو کالج کی نہ سوجھی!

جناب رازی خبر 'منکر' ہر اس روایت کو کہتے ہیں جو صفات الٰہی کے اثبات پر مشتمل ہو۔ یہاں محدثین کا 'منکر' مراد نہیں ہے۔ پہلے قرآن کے بارے میں جناب رازی کے فرمودات گزرے ہیں، اب صحیحین کے بارے میں سن لیا۔ تو اب بتاؤ جب قرآن اعتقادات میں ساقط ہو جائے، بخاری ومسلم میں منکرات اور موضوعات ہوں، محدثین ملحدین کے نرغے میں ہوں، تو دین کے بارے میں اعتماد فارابی اور ابن سینا کے علاوہ کن پر کیا جا سکتا ہے؟ ڈاکٹر صاحب اگر مناسب سمجھیں تو قرآن وسنت کے لیے 'بحالی عزت قرآن و سنت' مہم چلا سکتے ہیں، کیونکہ وہ حوصلہ مند شخص ہیں۔

چوتھا خوفناک نتیجہ

ان خوفناک اور ہولناک نتائج میں سے چوتھا نتیجہ ڈاکٹر صاحب یہ برآمد کرتے ہیں:

۱۔ أساس التقديس، ص ۱۲۹

ان مذکورہ باتوں کی وجہ سے یہ حضرات امت میں انتشار اور توڑ کا باعث بنتے ہیں۔(۱)

حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ سیدنا ابو ھریرہؓ کو محدثین میں سب سے زیادہ جھوٹا کہیں: أكذب المحدثين ابو هريرة۔(۲) اور محدثین پر الزام عائد کریں کہ كانوا لا ياخذون من حديث أبي هريرة إلا ما فيه ذكر جنة أو نارٍ۔(۳) وہ ابو ہریرہؓ کی صرف وہ حدیث لیتے تھے، جو جنت و جہنم کے بارے میں ہوں، اور جو حضرت ابو ہریرہؓ کو یہ کہہ کر جھٹلانے کی کوشش کریں کہ متیٰ كان أبو القاسم خليلك۔(٤) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کب تیرے دوست تھے؟ اور جن کے فقیہ و امام محمد بن شجاع ثلجی اصحاب امام احمد بن حنبلؒ کے بارے میں کہے کہ يحتاجون أن يذبحوا اور امام احمد بن حنبلؒ کے بارے میں کہے کہ عند أحمد بن حنبل كتب الزنادقة۔(٥) یعنی احمدؒ کے پاس زندیق لوگوں کی کتابیں تھیں جن سے وہ استفادہ کرتے تھے، اور جو شوافع کو اہل کتاب کے درجے میں رکھ کر ان کے بیٹیوں اور عورتوں سے نکاح کے جواز کا فتویٰ دیں۔(٦) جو لوگ امام ابو حنیفہؒ کے خطا کا گمان کرنے والے شخص کو بھی چوپایہ سے اور حیوان سے برتر قرار دیں۔(٧) وہی لوگ ماضی میں بھی اس امت کے لیے انتشار کا باعث تھے، آج بھی وہی انتشار کا باعث ہیں۔

اختلاف کی اصل صورت

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

جب سلفیوں کی کتابیں دیکھنے کا موقع ملا تو اصل صورت حال سامنے آئی۔ اللہ تعالیٰ کی جو صفات قرآن پاک اور حدیث میں مذکور ہیں ان میں سے وہ صفات جن کا ظاہری مطلب لینا درست نہیں ہے، جیسے 'ید'، 'چہرہ'، 'عین' آنکھ اور 'ساق' پنڈلی اور جیسے 'غضب' رضا اور استواء علی العرش وغیرہ، ان کو اشاعرہ و ماتریدیہ (یعنی عام اہل سنت جو پوری دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں) صفات متشابہات کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں، ان کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں، بس اتنا جانتے ہیں کہ ان سے مراد وہ ہے، جو اللہ کی شایان شان ہے۔ سلفی کہتے ہیں کہ ان صفات کی حقیقت ہمیں معلوم ہے۔ مثلاً اللہ کے 'ید' ہاتھ' کی حقیقت وہ ہے جو انسانوں کے ہاتھ کی ہوتی ہے، یعنی آلہ جارحہ کی، اور عین

۱- سلفی عقائد، ص ۹
۲- النقض للدارمی، ص ۳۸۳
۳- دراسات فی اصول الحدیث، ص ۲۳۰
۴- أساس التقدیس، ص ۱۲۹
۵- میزان الاعتدال، ۶/ ۱۸۳
۶- البحر الرائق، ۳/ ۱۸۱
۷- انوار الباری، ۱/ ۱۶۸

'آنکھ' کی حقیقت وہ ہے جو انسانوں میں آنکھ کی ہوتی ہے، یعنی دیکھنے کے آلہ کی وغیرہ۔ البتہ ان کی کیفیت یعنی شکل وصورت کا ہمیں علم نہیں۔(۱)

ہم اس بارے میں چند گزارشات پیش کرتے ہیں:

۱- ڈاکٹر صاحب سلفیت کے راستے پر

ہماری پہلی گزارش یہ ہے کہ سلفیوں اور ڈاکٹر صاحب میں کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک بھی وجہ، ید، ساق وغیرہ کی حقیقت معلوم ہے۔ کوئی بندہ پریشان نہ ہو، ہم ان کی عبارت پیش کر دیتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

فرقۂ معتزلہ ان کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر تاویلات کرنا واجب کہتا ہے، مثلاً ید سے قوت وقبضہ اور وجہ سے ذات الٰہی مراد لینا واجب سمجھتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان سے ہاتھ اور چہرہ ہی مراد ہوں، تو اللہ تعالیٰ تو انسانوں کی مثل ہو جائیں گے، حالانکہ قرآن پاک میں لیس کمثله شيء اس کے مثل کوئی شے نہیں ہے۔ معتزلہ کی یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے ید'ہاتھ' ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مخلوق کا سا ہاتھ ہو، بلکہ اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا ہاتھ ہے۔ لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں، اور اللہ کا چہرہ ہے لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں۔ بس وہ ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہیں اور ان کی اصل حقیقت و کیفیت ہماری سمجھ سے بالاتر ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں کہ وہ کیسے ہیں؟ چنانچہ فقہ اکبر میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

فما ذكره الله تعالىٰ في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس والعين فهوله صفات ولا يقال أن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والاعتزال ولكن يده صفته بلا كيف۔

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے 'وجہ' اور 'ید' اور 'نفس' اور 'عین' کا ذکر کیا ہے وہ سب اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں، اور یہ نہ کہنا چاہیے کہ ید سے اللہ کی قدرت یا نعمت مراد ہے، اس لیے کہ اس طرح کہنے سے اللہ تعالیٰ کی صفات کا بطلان لازم آتا ہے اور یہ بات قدریہ ومعتزلہ کہتے ہیں، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ مثلاً ید اللہ کی صفت ہے، جو مقدار اور کیفیت سے پاک ہے۔ (اور اللہ ہی کو اس کی حقیقت کا علم ہے)۔(۲)

۱- سلفی عقائد،ص۹

۲- اسلامی عقائد،ص۴۳

ہم کہتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب نے تسلیم کیا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے 'ید' ہاتھ اور چہرہ 'وجہ' ہے، لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں، اور پھر اس کو عقیدہ اہل سنت فرمایا۔ بعینہ یہی سلفیوں کا عقیدہ ہے۔ بعد میں جو یہ لکھا ہے کہ ''ان کی اصل حقیقت وکیفیت ہماری سمجھ سے بالاتر ہے'' تو یہ بالکل غیر متعلق بات ہے۔ جب اس کا چہرہ اور ہاتھ ہے، تو اصل حقیقت تو معلوم ہوگئی نا، صرف کیفیت کا علم نہیں ہوگا، یہ کیا کہ اس کا چہرہ اور ہاتھ بھی مان رہے ہیں اور یہ بھی کہہ رہے کہ اصل حقیقت کا پتہ نہیں ہے۔ یہی بات 'فقہ اکبر' کی عبارت سے سمجھ میں آتی ہے، کیوں کہ اگر 'ید'، 'وجہ'، 'نفس' اور 'عین' کا ایک متعین مفہوم نہ ہو، تو پھر تاویل سے ابطال اس صفت کی آخر کس طرح ہوگی؟ بہت ممکن ہے کہ وہی تاویلی مفہوم جو قدریہ اور معتزلہ متعین کرتے ہیں اس صفت کا اصل مصداق ہو؟

ڈاکٹر صاحب نے اپنی عادت مالوفہ کے مطابق یہاں بھی اصل کام انجام دیا ہے۔ فقہ اکبر کی عبارت میں صرف بلا کیفیت کے الفاظ تھے، مگر موصوف نے 'حقیقت کی نفی' بھی اس میں داخل کردی، حالانکہ کیفیت کی نفی تب کی جاتی ہے، جب حقیقت معلوم ہو۔ حقیقت اگر معلوم نہ ہو تو پھر کیفیت کی نفی صرف ڈاکٹر صاحب جیسے اہل علم لوگ ہی کرسکتے ہیں۔

۲- جہمیہ کا قانونِ کلی

ہماری دوسری گزارش یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی وہ صفات جن کا ظاہری مطلب لینا درست نہیں ہے اس بارے میں ڈاکٹر صاحب نے وجہ بیان نہیں کی۔ اگر ان کا خیال ہے کہ ظاہر موہم تشبیہ ہے، اور عقل کے خلاف ہے، جیسا کہ عموماً جہمیہ لکھتے ہیں:

> كل لفظ يرد في الشرع مما يسند إلى الذات المقدسة أو يطلق إسما أو صفتا لها وهو مخالف للعقل ويسمىٰ المتشابه لايخلو إما أن يتواتر أو ينقل آحادا والآحاد إن كان نصا لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلطه وإن كان ظاهرا فظاهره غير مراد وإن كان متواترا فلا يتصور أن يكون نصا لا يحتمل التأويل بل لا بد أن يكون ظاهرا وحينئذ نقول الاحتمال الذى ينفيه العقل ليس مرادا منه، ثم إن بقي بعد انتفاء ه احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال وإن بقي احتمالان فصاعدا فلا يخلوا إما أن يدل قاطع منهما أولا فإن دل حمل عليه وإن لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعا للخبط عن العقائد أولا خشية الالحاد في الأسماء

والصفات الأول مذهب الخلف والثاني مذهب السلف۔(۱)

ہر وہ لفظ جو شرع میں ذات الٰہی کی طرف منسوب ہو کر وارد ہوتا ہے۔ اسم کے طور پر یا صفت کے طور پر اور وہ عقل کا معارض اور مخالف ہو، جس کا نام متشابہ ہے وہ یا تو بطور متواتر وارد ہوگا یا بطور آحاد۔ پھر آحاد اگر نص ہوں کہ اس میں تاویل کا احتمال نہ ہو، تو ہم یا تو اسے ناقل کا افترا قرار دیں گے یا پھر اس کا سہو اور غلطی۔ اور اگر یہ ظاہر ہو تو پھر اس کا ظاہر مراد نہیں ہوگا، اور اگر متواتر ہو، تو پھر یہ متصور نہیں ہے کہ وہ نص غیر محتمل للتاویل ہو، بلکہ لازم ہے کہ ظاہر ہو۔ اس وقت ہم کہیں گے کہ وہ احتمال جس کی عقل نفی کرے، مراد نہیں ہوگا۔ پھر اس نفی کے بعد دیکھیں گے، اگر ایک احتمال باقی رہے تو وہی مراد ہوگا، اور اگر دو یا زیادہ احتمال رہیں، پھر یا تو دلیل قاطع ایک احتمال کے تعین پر ہوگا یا نہیں۔ اگر ہوگا تو اسے اس پر محمول کیا جائے گا، اور اگر دلیل قاطع تعیین احتمال پر نہ ہو تو پھر اس میں نظر و اجتہاد سے تعیین کی جائے گی یا نہیں۔ اگر تعیین کی جائے، تو مذہب خلف، اور اگر نہ کی جائے تو مذہب سلف۔

(۱) المسامرۃ، ص۴۴، ۴۵

موہِم نقص اور نقصِ محض صفات

صفات کے تین درجات

اسی طرح کی بات قاضی ابوبکر ابن العربیؒ نے بھی کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ صفات کے باب میں وارد ہونے والی صحیح احادیث کے تین مراتب ہیں۔

۱- وہ احادیث جن کے الفاظ کمالِ محض پر دال ہیں، اور آفات و نقائص کا ان میں کوئی شائبہ نہیں ہے۔ ان کے متعلق تو ایسا ہی عقیدہ رکھنا واجب ہے، جیسے وہ وارد ہوئے ہیں۔

۲- جو نقصِ محض ہیں۔ یعنی اللہ کے لیے ان کا ثبوت کسی طرح درست نہیں ہے۔ تو یہ صفات جب بھی اللہ کی طرف منسوب ہوں گی، اللہ ان سے لازمی اور ضروری طور پر پاک اور منزہ ہوں گے، جیسے اللہ کا بندے سے کہنا مرضت فلم تعدني 'میں مریض ہوا، تو نے میری عیادت نہیں کی' اب بیمار ہونا تو اللہ تعالیٰ کے لیے کسی طرح ممکن اور جائز نہیں ہے۔

۳- وہ صفات جو ازقبیلِ کمال ہیں، لیکن ان میں تشبیہ کا ایہام ہے۔(۱)

تحلیل و تجزیہ

قاضی ابن العربی نے حدیث کے جو الفاظ نقل کیے ہیں کہ مرضت فلم تعدني تو ہم عرض کریں گے کہ اس حدیث کا سرے سے اس مسئلے سے تعلق نہیں ہے، کیونکہ بعد میں ایسے الفاظ موجود ہیں، جن سے اس حدیث کا مفہوم متعین ہو جاتا ہے اور وہ تشریف بندہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنی ذات کی طرف منسوب کیا، پوری حدیث یہ ہے:

إن الله عزوجل يقول يوم القيامة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قال يارب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده أما علمت أنك لوعدته لوجدتني عنده۔(۲)

کوئی آدمی جو صاحب عقل و ہوش ہو کیسے اس حدیث سے وہ مفہوم برآمد کر سکتا ہے جو قاضی ابن

۱- لا مذہبیت، ص ۱۸۵

۲- مسلم، البر والصلۃ

العربي اور 'لا مذہبیت' والے نے برآمد کیا کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا مریض ہونا لازم آتا ہے؟ یہی مفہوم شارحین حدیث نے بیان کیا ہے۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں:

قال العلماء إنما اضاف المرض إليه سبحانه تعالىٰ والمراد العبد تشريفا للعبد وتقريبا له۔(۱)

علماء کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مرض کو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا، حالانکہ اس سے مراد بندہ ہے، یہ اس لیے کہ بندہ کو عزت بخشے، اور اپنے قریب کرلے۔

مازریؒ نے بھی لکھا:

إن المراد به مرض العبد وأضافه إلى نفسه تشريفا للعبد۔(۲)

یعنی مراد اس سے بندہ کا مریض ہونا ہے مگر اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے آپ کی طرف منسوب کیا، تاکہ بندہ کو عزت وشرافت بخشے۔

یہ صرف علما کی تاویل نہیں ہے، بلکہ خود حدیث اسی مفہوم کو متعین کر رہی ہے۔ أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده۔ اس مفہوم کے لینے کا صریح قرینہ ہے، ورنہ اگر اس جہمی کو یہ مفہوم نہیں منظور تو پھر اسے حلول کا قائل ہونا پڑے گا، کیوں کہ پہلے اپنے مریض ہونے کی بات کی، اس کے بعد بندے کے مریض ہونے کی بات کی۔

اب یا تو دونوں الگ الگ مریض ہوں گے، یہ بات اس حدیث کی شرح میں کسی معتبر صاحب علم نے نہیں لکھی۔ یا دونوں میں ایک مراد ہوں گے۔ پھر یا تو اہل سنت کی طرح بندے کو مریض قرار دیں گے اور اللہ کی طرف نسبت کو تشریفی قرار دیں گے، اور یا پھر حلول کے قائل ہو جائیں گے، جیسا کہ ماضی میں جہمیہ کے بڑے اس کے قائل ہو گئے ہیں، حالانکہ حدیث کے الفاظ لو جدتني عنده' اور لو جدت ذلك عندي اتحاد عینی کی نفی میں صریح ہے۔ کیوں کہ اگر رب تعالیٰ عین مریض اور عین بھوکا شخص ہوتا، تو پھر بندہ جب اس کی عبادت کرتا یا اسے کھلاتا تو پھر عین اللہ تعالیٰ کو 'اکل' اور 'مریض' پاتا، نہ کہ اس کے پاس اسے پاتا۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا:

وقوله: 'لوجدتني عندهٗ ووجدت ذلك عندي' نفي لاتحاد العيني بنفي الباطل وإثبات لتمييز الرب عن العبد ...... فلو كان الرب عين المريض والجائع لكان إذا عاده وأطعمه يكون قد وجده إياه، وقد وجده قد أكله

۱۔ شرح مسلم ص ۱۶/۱۲۶

۲۔ تکملہ فتح الملہم ۱۱/۲۸۷

وفي قوله في المريض 'وجدتني عنده' وفي الجائع 'لوجدت ذلك عندي' فرقان حسن، فإن المريض الذي تستحب عيادته ويجد الله عنده هو المؤمن بربه الموافق لإلهه الذی هو وليه۔(۱)

یعنی ان دو جملوں میں لو جدتني عنده، اور وجدت ذلك عندي بندے اور رب تعالیٰ کے درمیان تمیز کرنے کا اثبات ہے اور اتحاد عینی کی نفی ہے۔ اگر اللہ عین مریض شخص اور عین بھوکا شخص ہوتا تو پھر عیادت اور کھلانے کے وقت اس کو عین مریض اور عین اکل پاتا۔ مگر حدیث کے الفاظ "اس کے پاس پانے" کے ہیں، ان دو جملوں میں بہترین فرق ثابت ہوا ہے۔ وہ 'مریض' جس کی عیادت مستحب ہے، اور جس کے پاس لوگ اللہ تعالیٰ کو پاتے ہیں وہ وہ شخص ہے جو اپنے رب پر ایمان رکھتا ہے، اور اپنے اس الہ کے ساتھ موافق ہے، جو ان کا ولی ہے۔

ادھر اتنے ہی اشارات پر اکتفا کرتے ہیں۔

قرآن سے غلط استدلال

جہمیہ فرقے کے ارکان اکثر لوگوں کو مغالطہ میں ڈالنے کے لیے وأنتم سکاریٰ کو لا تقربوا الصلوٰة سے کاٹ دیتے ہیں۔ اسی 'لا مذہبیت' والے نے قرآن کی ایک آیت کو بھی مستدل بنایا ہے اور لکھا ہے: "وہ صفات جو نقص محض ہیں، جیسے 'نسیان'۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا۔(۲)

اس میں اللہ تعالیٰ کے لیے 'نسیان' ثابت ہے۔ اس کی قطعی طور پر تاویل کی جائے گی، اور اس میں تفویض درست نہیں ہے۔(۳)

ہمیں تو اس بات سے نعوذ باللہ ڈر لگتا ہے کہ کوئی آدمی اللہ تعالیٰ کی صفات کو 'نقص محض' قرار دے۔ یہ کس طرح ممکن ہے کہ قرآن وسنت جو ایمان وتوحید کا واحد ذریعہ تعلیم ہے، وہ "نقص محض' کو اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں بلکہ صفات قرار دیں؟

ہم کہتے ہیں کہ 'نسیان' سرے سے اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں ہے۔ اگر یہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہوتی تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم أجمعین اور تابعین عظام اس کو برقرار رکھتے، مگر کسی سے بھی 'نسیان' کا صفت الٰہی ہونا ثابت نہیں ہے۔ سیدنا ابن عباسؓ، مجاھدؒ، حسنؒ، سدّیؒ، زجاجؒ وغیرہ سب سے اس کا معنیٰ 'ترک' ثابت ہے۔

۱- مجموع الفتاویٰ، ۲/ ۲۲۳۸- ۲- الاعراف: ۵۱

۳- لا مذہبیت، ص ۱۸۳

ابوالحسن واحدیؒ لکھتے ہیں:

قال ابن عباسؓ يريد نتركهم في جهنم كما تركوا لقاء يومهم هذا ...... وقال الزجاج اي نتركهم في عذابهم كما تركوا العمل للقاء يومهم وهذا قول الحسن ومجاهد والسدي وجميع المفسرين۔(۱)

سیدنا ابن عباسؓ کا کہنا ہے ''کہ ہم انہیں جہنم میں چھوڑیں گے، جس طرح کہ انہوں نے اس دن کی ملاقات کو چھوڑا تھا، ......زجاجؒ کہتے ہیں کہ ہم انہیں عذاب میں مبتلا چھوڑیں گے جیسا کہ انہوں نے اس دن کے لیے عمل کرنا چھوڑ دیا تھا، یہی مفہوم حسن بصریؒ، مجاہد بن جبرؒ، سدیؒ اور تمام مفسرین سے ثابت ہے۔

حافظ ابن کثیرؒ نے بھی سیدنا ابن عباسؓ، مجاہدؒ اور سدیؒ کے اقوال نقل کیے ہیں، امام طبریؒ نے بھی یہی اقوال نقل کیے ہیں اور خود یوں تفسیر کی ہے:

نتركهم في العذاب المبين جياعا عطاشا بغير طعام ولا شراب كما تركوا العمل للقاء يومهم هذا ورفضوا الاستعداد له بإتعاب أبدانهم في طاعة الله۔(۲)

یعنی ہم انہیں کھلے عذاب میں بغیر کھانے اور پینے کے پیاسا اور بھوکا رکھیں گے، جس طرح انہوں نے اس دن کے لیے عمل کرنا ترک کر دیا تھا، اس کے لیے تیاری چھوڑ دی تھی، کہ اللہ تعالی کی اطاعت میں اپنے بدنوں کو گھلاتے۔

ہمارے علم کی حد تک کسی بھی صحابیؓ وتابعیؒ، بلکہ کسی بھی قابل ذکر عالم نے 'نسیان' کو اللہ تعالیٰ کی صفت قرار نہیں دیا، یہ اعزاز صرف جامعہ فاروقیہ کے مشائخ کے لیے ثابت ہے، وہ اس پر جتنا فخر کر سکتے ہیں کریں، اہل حدیث اور سلفی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین عظامؒ کی متفقہ تفسیر کو کس طرح رد کر سکتے ہیں؟ اور اگر رد کریں تو پھر سلفی کیسے رہیں گے؟ سلف کی مخالفت سے اگر کوئی سلفی بنتا، تو پھر یہی اشعری وماتریدی سلفی ہوتے۔

یہاں مشاکلت ہے

یہاں 'نسیان' کا لفظ بطور مشاکلت وارد ہے، جیسا کہ ابومنصور ماتریدی، ابن کثیرؒ اور دیگر حضرات نے تصریح کی ہے۔ اگر کسی کو ہماری اس بات سے اتفاق نہ ہو، تو پھر وہ صرف 'نسیان' کو صفت نہ بنائے، بلکہ 'مکر' کو بھی صفت الہی بنائے کیوں کہ قرآن میں وارد ہے: ومكروا ومكر الله والله خير

۱- البسیط، ۹/۱۶۱
۲- جامع البیان، ۵/۳۶۹

الماکرین۔(۱) 'خداع' کو بھی صفت الٰہی بنا دیں کیونکہ قرآن میں ہے: یخادعون اللّٰہ وھو خادعھم۔(۲) اور 'استہزاء' کو بھی صفت الٰہی بنا دیں۔ کیونکہ قرآن میں ہے: اللّٰہ یستھزیء بھم۔(۳) حالانکہ عربی ادب کے طفل مکتب بھی جاہلی شاعر عمرو بن کلثوم کا یہ شعر از بر رکھتے ہیں:

ألا لا یجھلن أحد علینا!

فنجھل فوق جھل الجاھلینا

بہت سارے ائمہ کرام نے صفات الٰہی کی فہرست مرتب کی ہے، جیسے امام ابوبکرؒ بیہقی نے الاسماء والصفات میں اور ابوعبداللہ بن مندہ نے 'کتاب التوحید' میں، مگر ہم نے اس میں 'نسیان' کو صفت الٰہی نہیں پایا، اور نہ یہ بات سلف کی کتابوں میں پائی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں 'ایک قسم ان صفات کی ہوتی ہے، جو 'نقص محض' ہوتے ہیں، اگر کسی صاحب کو اس بات کا علم ہو، کہ سلف نے ایسی بات لکھی ہے تو وہ ہم جیسے کم سواد لوگوں پر اس کی اطلاع کا احسان کریں، اور ان سلف کے اسمائے گرامی کو شائع کر دیں، افسوس تو اس بات کا ہے کہ 'استاد العلماء' کے نام سے اپنے حلقے میں مشہور لوگ اس کتاب کے بارے میں لکھتے ہیں:

> مولانا عزیز الرحمٰن عظیمی نے اپنے تصنیف 'لا مذہبیت' میں مذہب اہل سنت والجماعت مذہب حنفی اور غیر مقلدین کے مابین مسائل مشہورہ مختلفہ پر قلم اٹھایا ہے اور حق کو ثابت کرنے کی بہترین کوشش کی ہے، مولانا کی یہ کتاب قیمتی اور بہت مفید مباحث پر مشتمل ہے، اللہ تعالیٰ سے دعاء ہے کہ وہ اس کتاب کو مفید اور نافع بنائے۔(۴)

معلوم ہوتا ہے کہ حضرت 'استاذ العلماء' کے نزدیک قیمتی اور مفید مباحث وہی ہیں جن سے سلفیوں کو ساکت اور چپ کرایا جا سکے۔ اگر چہ ان سے قرآن وسنت کی نفی ہوتی ہے۔ 'لا مذہبیت' والے کی عبارت ایک بار پھر تازہ کرتے ہیں تاکہ آگے کے مباحث میں پھر اشکال نہ ہو، لکھتے ہیں:

> وہ صفات جو نقص محض ہیں، جیسے 'نسیان'۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: الیوم ننساھم کما نسوا لقاء یومھم ھذا۔ اس میں اللہ تعالیٰ کے لیے 'نسیان' ثابت ہے، اس کی قطعی طور پر تاویل کی جائے گی، اور اس میں تفویض درست نہیں ہے۔(۵)

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ 'نسیان' ان کے نزدیک اللہ کی صفت ہے، مگر اسی مکتب فکر کے ایک مشہور مناظر صاحب جو بدگوئی میں اپنا ثانی نہیں رکھتے' لکھتے ہیں کہ ''جن صفات کا اطلاق مشتقات کی صورت

۱-انفال:۳۰ ۲-النساء:۱۴۲ ۳-البقرۃ:۱۴

۴-لا مذہبیت، ص۵،۶ ۵-لا مذہبیت، ص۱۸۳

میں ہوا ہے، ان کا اطلاق ہم بھی مشتقات کی صورت میں کریں گے، لیکن اگر کسی کا فعل کی صورت میں اطلاق ہوا ہے، تو ہم اس کا اطلاق مشتق کی صورت میں نہیں کر سکتے، جیسا کہ قرآن مجید میں ہے: و مکر اللّٰہ و اللّٰہ خیر الماکرین۔(۱) مکر اللّٰہ، اس طرح یضحك اللّٰہ یہ سارے افعال ہیں، لیکن ہم ان کا مشتق نکال کر اس کا اطلاق نہیں کر سکتے، کہ یوں کہیں: اللّٰہ ماکر۔ اس کی اجازت نہیں۔ اس سے اجتناب کرنا ہوگا۔ و أکید کیدا (۲) اس سے اللہ تعالیٰ پر کید کا اطلاق کرنا غلط ہے، اور اس کی اجازت نہیں۔ سخر اللّٰہ منھم اس سے اللّٰہ ساخر کا اطلاق غلط ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فعل کا باب اخبار سے بھی زیادہ وسیع ہے، لیکن اس کا مشتق نکال کر اس کا اطلاق کرنا غلط ہے، اور اس کی اجازت نہیں ہوگی۔(۳)

گویا ان صاحب کے نزدیک 'نسیان' کو اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں قرار دیا جا سکتا ہے، فافھم۔

ایک تنبیہ

'تحفۃ المناظر' کے مصنف اور بعض دیگر متعصبین جب اہل حدیث کے خلاف لکھنے لگتے ہیں، تو انصاف اور ایمان کا خون کرتے ہیں۔ جناب وحید الزمان کیرانوی کی کتابوں کی بعض عبارتوں سے اہل حدیث کو ملزم گردانتے ہیں، حالانکہ 'ہدیۃ المہدی' کی تصنیف پر اہل حدیثوں کے اکابر ان سے ناراض ہو گئے تھے۔ اس بات کا دنیا کو علم ہے، مگر قرآن وسنت کے یہ 'خادم' پھر بھی ان باتوں کو اہل حدیث کے سر تھوپتے ہیں کہ اہل حدیث کے بزرگ علامہ وحید الزمان نے یہ اور یہ لکھا ہے۔

ہمیں ان 'خادمین قرآن وسنت' سے خیر کی تو کوئی توقع نہیں ہے، البتہ عام سادہ لوح ''یعنی ان مسلمان حضرات سے'' جن کے دلوں پر شیطان نے نقش ونگار نہ کیا ہو' سے توقع رکھتے ہیں کہ وہ حق بات کو تسلیم کریں گے، اس لیے ایک دو عبارتیں خود علامہ وحید الزمان کی کتاب سے پیش کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

''مترجم (یعنی وحید الزمان) کہتا ہے:

> مجھ کو میرے ایک دوست نے لکھا کہ جب سے تم نے کتاب 'ہدیۃ المہدی' تالیف کی ہے، تو اہل حدیث کا ایک بڑا گروہ جیسے مولوی شمس الحق عظیم آبادی (صاحب عون المعبود) اور مولوی محمد حسین لاہوری (اشاعۃ السنۃ والے) اور مولوی عبداللہ صاحب غازی پوری اور مولوی فقیر اللہ صاحب پنجابی اور مولوی ثناء اللہ صاحب امرتسری (مناظر وصاحب تفسیر ثنائی) وغیرہم تم سے بد دل ہو گئے ہیں، اور عامہ اہل حدیث کا اعتقاد تم سے جاتا رہا۔ میں نے ان کو جواب دیا، کہ الحمد للہ کوئی مجھ سے

۱- آل عمران: ۵۴ ۲- الطارق: ۱۹ ۳- تحفۃ المناظر، ص ۳۲۸

اعتقاد نہ رکھے، نہ میرا مرید ہو اور نہ مجھ کو پیشوا اور مقتدا جانے نہ میرا ہاتھ چومے نہ میری تعظیم و تکریم کریں، میں مولویت اور مشیخیت کی روٹی نہیں کھاتا کہ مجھ کو ان کی بے اعتقادی سے ڈر ہو۔ ان مولویوں کو ایسی باتوں سے ڈرایئے جو پبلک کے قلوب اپنی طرف مائل کراتا، اپنے معتقدوں کی جماعت بڑھاتا، ان سے نفع کمانا، ان کی دعوتیں کھانا، ان سے نذریں لینا چندہ کرانا چاہتے ہوں۔ (۱)

ایک اور جگہ تحریر کرتے ہیں:

میرے ایک دوست نے مجھ کو لکھا کہ فلاں کتاب کی تالیف کی وجہ سے لوگوں کا اعتقاد آپ کے ساتھ جاتا رہا، حتیٰ کہ اہل حدیث لوگ بھی آپ کو برا سمجھنے لگے ہیں، میں نے جواب میں لکھا کہ بہت عمدہ اور بہتر اور خوشی کا موجب ہوا اب یہ لوگ مجھ کو ہرگز بزرگ نہ سمجھیں' نہ میرے ساتھ کوئی اعتقاد رکھیں، نہ میرے ہاتھ پاؤں چومیں نہ میری ضیافت کریں، اللہ نے اپنے فضل و کرم سے مجھ کو ایسا غنی اور بے پروا بنایا ہے کہ مجھ کو کسی کے اعتقاد اور تعظیم و تکریم کی احتیاج نہیں، نہ ان کی بے اعتقادی اور بددلی کی رتی برابر مجھ کو پروا ہے۔ (۲)

اس کتاب میں دیگر مقامات پر بھی اس طرح کی باتیں ملتی ہیں، ان عبارتوں سے صاف ظاہر ہے کہ اکابر اہل حدیث تو چھوڑیے، عامہ اہل حدیث بھی اس 'ہدیۃ المہدی' کی تالیف پر ان سے بیزار ہو گئے تھے، مگر فرقۂ دیوبند کے وکلاء آج بھی وہی کتاب 'اہل حدیث' لوگوں کو بدنام کرنے کے لیے ان کی طرف منسوب کر رہے ہیں۔ نہ اللہ تعالیٰ کا خوف ان کے دلوں پر طاری ہوتا ہے اور نہ مخلوق خدا سے کوئی شرم و حیا انہیں لاحق ہوتی ہے۔

آگے کا مبحث

عزیز الرحمٰن عظیمی نے آگے اس بات کے اثبات کے لیے کہ موہم نقص صفات کی تاویل لازم ہے، مؤرخ اور مفکر ابن خلدونؒ کی یہ عبارت پیش کی ہے:

اعلم أن الله سبحانه وصف نفسه في كتابه بأنه عالم قادرمريد حيّ سميع بصير متكلم، جليل كريم جواد منعم عزيز عظيم وكذا أثبت لنفسه اليدين والعينين والوجه والقدم واللسان إلى غير ذلك من الصفات فمنها ما يقتضي صحة ألوهيته مثل العلم والقدره والإرادة ثم الحياة التي هي شرط جميعها،

۱- لغات الحدیث، ص ۵۰، ش ۲- أیضاً ص ۱۱

ومنها مايوهم النقص كالاستواء والنزول والمجيء وكالوجه واليدين والعينين التي هي صفات المحدثات۔

یعنی اللہ تعالیٰ کی مختلف صفات ہیں، بعض تو وہ ہیں جو صحت الوہیت کی مقتضی ہیں، جیسے علم، قدرت، حیات وغیرہ۔ اور بعض وہ ہیں جو کمال محض ہیں جیسے سمع، بصر، کلام اور بعض موہم نقص ہیں، جیسے استواء، نزول وغیرہ۔

پھر یہ کہتے ہیں:

فأما السلف من الصحابة والتابعين فأثبتوا له صفات الألوهية والكمال وفوضوا إليه ما يوهم ساكتين عن مدلوله۔

سلف صحابہ وتابعین نے صفات الوہیت اور صفات کمال تو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کی ہے، اور جو موہم نقص صفات ہیں، وہ اللہ تعالیٰ کو تفویض کر دیتے ہیں، اور ان کے مدلول بیان کرنے سے سکوت اختیار کرتے ہیں۔(۱)

ابن خلدون کا تعاقب

ہم کہتے ہیں کہ جناب! وہ درمیانی قسم کدھر ہے؟ یعنی وہ صفات جو نقص محض ہیں؟ ابن خلدون صاحب بھول گئے ہیں، انہیں یاد دلاؤ، کہ ان کے بارے میں صحابہ کرام اور تابعین عظام کا کیا رویہ تھا؟ حقیقت یہ ہے کہ اس عبارت نے مصنفِ 'لا مذہبیت' کی تقسیم کا بھی صفایا کر دیا۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ یہ عبارت چند وجوہات سے محل نظر ہے۔ ہم شق وار مگر مختصر طور پر اپنی بات واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مصنف لا مذہبیت ہمیں بہر حال معاف کریں گے اگر ہم ان کے الفاظ مستعار لیں، تا کہ بات کی وضاحت ہو جائے۔

۱- پہلی بات یہ ہے کہ ابن خلدونؒ نے ومنها ما هي صفة كمال كالسمع والبصر کے الفاظ لکھے ہیں، جس کا ترجمہ عظیمی صاحب نے 'کمال محض' کیا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس طرح سمع وبصر بھی اللہ کے لیے ثابت ہیں مگر اس صفت سمع اور صفت بصر کو عقل اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت نہیں کرتی، بلکہ بعض مرتبہ عقل مجرد کے ساتھ انسان اللہ تعالیٰ سے اس کی نفی تک چلا جاتا ہے، اور وہ یوں کہ عقل 'سمع و بصر' کو حیوان کی صفت کے طور پر جانتی ہے، اور عقل مجرد یہ فیصلہ کرتی ہے کہ یہ حیوان کی صفت اور اس کے عجز کی علامت ہے، کیونکہ انسان (حیوان ناطق) اپنے متعدد کام 'سمع و بصر' کے بغیر نہیں کر سکتا اور 'سمع وبصر' سے مدد معاونت لے کر ان کاموں کو انجام دیتا ہے۔ چنانچہ جو آنکھوں سے اندھا اور کانوں

۱- لا مذہبیت، ص ۱۸۸

سے بہرا ہو، وہ حسب منشا و ارادہ اپنے کام نہیں کر سکتا۔ لہٰذا اب سمع اور بصر نے آ کر اس اندھے و بہرے آدمی کی ضرورت اور کمی پوری کر دی، اور اب وہ اپنے کام آسانی سے کر سکتا ہے۔ معلوم ہوا کہ سمع و بصر صاحب سمع و بصر کے عجز کی علامت ہے، اور اس کے باقی جسم کے ساتھ مرکب ہے، اب قادر مطلق اور فعال لما یرید کے لیے کیوں سمع و بصر ثابت ہیں؟ کیا وہ بھی ان کا محتاج ہے؟ والعیاذ باللہ۔(۱)

اس عبارت سے ثابت ہوا کہ سمع و بصر بھی کمال محض نہیں ہے۔ كما زعم ابن خلدون و العظيمي۔

ابن خلدون اور عظیمی کا اختلاف

۲- دوسری بات یہ ہے کہ سلف کے بارے میں 'تفویض المعنیٰ' کا دعویٰ محض دعویٰ ہے، جس پر آج تک کسی نے دلائل ثابت و قائم نہیں کیے۔ مگر ساتھ یہ پیش نظر رہے کہ عظیمی صاحب نے پہلے لکھا ہے: ''جو الفاظ کمال اور نقص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں، کسی بھی مومن اور مسلم کے لیے ضروری ہے کہ ان کی ایسی تاویل کرے، اور ان صفات کو ان معانی سے کنایہ قرار دے دے، جن کا ثبوت اللہ کے لیے جائز اور صحیح ہے۔(۲)، اور دوسری جگہ وارد ہے، اور اس معنی کی اللہ سے نفی کرے، جو اللہ کی طرف منسوب اور اللہ کے لیے ثابت نہیں ہو سکتے۔(۳)

اس سے معلوم ہوا کہ ابن خلدون نے سلف کا جو مذہب اپنے خیال میں نقل کیا ہے، وہ عدم تاویل کا ہے، مگر عظیمی تاویل کو 'ضروری' قرار دیتے ہیں، ہر مؤمن و مسلم کے لیے پتہ نہیں ان کے نزدیک سلف صالحین مؤمن و مسلم تھے یا نہیں، انہوں نے کیوں بالاتفاق تاویل سے اعراض کیا، حالانکہ عقائد کے فتنے تو صحابہؓ کے دور اخیر میں پیدا ہو گئے تھے، حافظ ابن حجرؒ نے بھی لکھا ہے:

لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شيء من ذلك ولا المنع من ذكره۔(٤)

یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اور ان کے اصحاب کرام رضوان اللہ اجمعین سے بسند صحیح تاویل کے واجب ہونے کی تصریح صفات کی بابت کسی چیز میں ثابت نہیں ہے۔ اور نہ صفات کے ذکر کرنے سے منع ثابت ہے۔

مگر عظیمی صاحب اسے واجب یعنی 'ضروری' قرار دے رہے ہیں۔ اب یہ بات بھی سمجھ لینی چاہیے کہ

۱- لامذہبیت، ص ۱۸۹

۲- مومنوں کو مژدہ ہو کہ اب 'تاویل' کا دروازہ ہر مومن اور مسلم کے لیے کھلا ہے، اور تاویل ضروری ہے۔

۳- لامذہبیت، ص ۱۸۶

۴- فتح الباری، ۱۲/ ۳۸۱

تفویض کے بارے میں ابن خلدونؒ کا یہ قول کیوں محض دعویٰ ہے، وجہ یہ ہے کہ سلف کے اقوال اس رائے کے خلاف موجود ہیں، امام ابوحنیفہؒ نے فقہ اکبر میں تفویض کی کوئی بات نہیں کی، البتہ 'کیف' کی نفی کی، مگر 'کیف' کی نفی خود حقیقت کے علم کی دلیل ہے، جب چیز کی حقیقت کا علم نہ ہو، تو کیفیت کی نفی کون کرتا ہے؟

له صفات بلا كيف ولايقال أن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والاعتزال ولكن يده صفة بلا كيف و غضبه ورضاه صفتان بلا كيف۔(١)

یہ متن تو خود تفویض کی نفی میں صریح ہے، مگر اس کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ مذہب حنفی کے ائمہ نے اس سے تفویض کی نفی مراد لی ہے، فخر الاسلامؒ لکھتے ہیں:

إثبات الوجه واليد حق عندنا لكنه معلوم بأصله متشابه بوصفه ولا يجوز إبطال الأصل بالعجز عن الوصف۔(٢)

یہی بات شمس الدین سرخسیؒ نے بھی لکھی ہے۔ ہم نے ان عبارات کی توضیح آگے کی ہے۔ یہی 'معلوم باصلہٗ' کی بات امام مالکؒ نے اپنے مشہور قول میں کی ہے:

الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب۔(٣)

اس قول کی تفصیل بھی ہم نے آگے کی ہے، ان عبارات سے صاف ظاہر ہے کہ سلف کا مسلک وہ نہیں ہے جو ابن خلدونؒ کا بیان کردہ ہے، یہ بھی یاد رہے کہ صفت 'ید' اور 'استواء' ابن خلدونؒ کی عبارت میں موہم نقص صفات میں شمار کی گئی ہیں۔

ابن خلدون اور مخالفت اجماع

۳- تیسری بات یہ ہے کہ ابن خلدونؒ کی یہ بات کہ ''سلف صحابہؓ اور تابعینؒ نے صفات الوہیت اور صفت کمال تو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کی ہیں اور جو موہم نقص صفات ہیں وہ اللہ کو تفویض کر دیتے ہیں، اور ان کے مدلول بیان کرنے سے سکوت اختیار کرتے ہیں۔ اس اجماع کے خلاف ہے، جسکو بعض معتبر اشاعرہ نے نقل کیا ہے۔ ابن حجر مکیؒ لکھتے ہیں:

فالحاصل من الكلام فيها أن المسلمين قاطبة أجمعوا علىٰ استحالة التجسيم والحلول، والاستقرار على الله تعالىٰ وحكم بذلك صريح العقل وأجمعوا أيضا علىٰ استحالة إرادة الحقيقة فيما ورد من ظواهر الآي

۱- شرح فقہ اکبر، ص ۶۸
۲- (أیضا)
۳- ضوء المعالی، ص ۲۴
۱- الفتاویٰ الحدیثیۃ، ص ۱۵۱

والأخبار مما يوهم ذلك۔(٤)

اس مسئلے میں کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام مسلمانوں کا تجسیم، حلول اور استقرار کا اللہ تعالیٰ کی ذات کی بابت مستحیل ہونے پر اجماع ہے، اور یہی حکم صریح عقل کا بھی ہے اس طرح ان کا اس پر بھی اجماع ہے کہ ان آیات اور احادیث میں جن کا ظاہر موہم (نقص) ہو اس کا ارادہ حقیقت بھی محال ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ان لوگوں کے ہاں ان صفات میں اصل اور حقیقت انسانی خصائص کا ہے۔ پھر لکھتے ہیں:

واختلف هؤلاء فيما ورد من ظواهر الآيات والأحاديث الصحيحة مما يوهم ذلك فذهب بعض السلف كالشعبي وابن المسيب وسفيان إلى الوقف عنها وقالوا يجب الإيمان كما وردت ولا نتعدى إلى تفسير وضعف هذا القول بما مر من الإجماع على عدم إرادة حقيقتها في عرف اللسان فقد تكلموا فيها بصرفها عن ظواهرها فالسكوت عنها موهم للعوام وتنبيه للجهلة۔(١)

ان سلف نے پھر ان اخبار اور آیات میں اختلاف کیا ہے، جن کا ظاہر موہم (نقص) ہے۔ بعض سلف جیسے امام شعبیؒ، سعید بن المسیبؒ اور سفیانؒ توقف کی طرف گئے ہیں انہوں نے کہا ہے کہ ان آیات اور اخبار پر ایمان رکھنا لازم ہے، ہم ان کی تفسیر نہیں کرتے، مگر اس قول کی تضعیف کی گئی ہے، اس بنا پر کہ اجماع کی بات ابھی ہوئی، کہ ان نصوص کی حقیقت کا ارادہ عرف زبان میں نہیں ہو سکتا، سلف نے ان آیات و اخبار کو ظاہر سے پھیرنے کے بارے میں کلام کیا ہے، تو پھر اس پر سکوت کرنا عوام کو وہم میں ڈالنا ہے، اور جہال کو متنبہ کرنا ہے۔

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ ابن خلدونؒ کی بات اس محقق کے نزدیک درست نہیں ہے، اور قانوناً بھی اس محقق کی بات درست ہونی چاہیے، کیونکہ جب اشاعرہ کے نزدیک نصوص میں جو بطور صفات الٰہی وارد ہوں، اصلاً انسانی خصائص و مزایا کا اعتبار ہے، حقیقی معنیٰ مراد لینا اشاعرہ کے اجماع سے مستحیل ہے، تو پھر ان نصوص پر سلف کے لیے سکوت کیوں کر ممکن ہے؟ جبکہ تبادر (اول وہلہ میں ظاہری مفہوم کی طرف ذہن کا جانا) حقیقت کی علامت بھی ہے، عوام متبادر معنیٰ ہی لیتے ہیں۔ ممکن ہے عظیمی صاحب کے پاس کوئی نادر تاویل ہو، ہم تو بس اتنا ہی کہہ سکتے ہیں:

کس کا یقین کیجیے کس کا یقین نہ کیجیے
لائے ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

١-الفتاویٰ الحدیثیۃ، ص ١٥١

صفاتِ خبریہ و غیر خبریہ میں فرق

'لامذہبیت' کے مصنف نے صفات خبریہ و غیر خبریہ میں فرق کے چند وجوہ بیان کیے ہیں جن کا جائزہ ہم مختصر طور پر لیتے ہیں، اگر چہ یہ وجوہ ایسے نہیں ہیں کہ اگر ان کا جائزہ نہ لیا جائے تو سلفیوں کا کچھ نقصان ہوگا۔ نہیں اور یقیناً نہیں ہوگا۔

پہلا فرق

مصنف نے یہ ظاہر کیا ہے کہ صفات غیر خبریہ سب سمعی اور عقلی دونوں قسم کے دلائل سے ثابت ہیں، بخلاف صفات خبریہ کے جن کا طریق ثبوت خبر مجرد ہے، یہ ایک متفق علیہ امر ہے، اور یہی قائلین تسویہ کی تردید کے لیے کافی ہے۔(۱)

ہم کہتے ہیں، کہ اگر یہ دعویٰ صحیح ہو کہ 'یہ ایک متفق علیہ امر ہے' تب یہ متفق علیہ امر ایک ڈھکوسلا ہے، جس آدمی نے 'کلامی' کتابوں کو صرف سطحی نظر سے دیکھا ہو، وہ بھی اس بات کا اعتراف کر لے گا کہ صفات سمع وبصر کو ثابت کرنے کے لیے ان نام نہاد اہل سنت کو کیا پاپڑ بیلنے پڑے ہیں؟ ہم اس وقت صرف اشارات پر اکتفاء کریں گے۔ ابو حامد غزالی نے 'سمع و بصر' کے بارے میں لکھا ہے:

ندعي أن صانع العالم سميع و بصير و ندل عليه بالشرع و العقل۔(۲)

ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ خالق عالم سمیع اور بصیر ہے، ہم اس پر شرع اور عقل سے دلیل قائم کریں گے۔

پھر سمع و شرع سے یہ دلیل دی، کہ قرآن میں ہے: هو السميع البصير یعنی وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔ اور ابراہیم علیہ السلام نے اپنے والد سے کہا تھا، تم کیوں اس چیز کی عبادت کرتے ہو جو نہ سن سکتا ہے اور نہ دیکھ سکتا ہے، اور نہ تجھ سے کوئی تکلیف دور کر سکتا ہے۔ اور ہم جانتے ہیں کہ ابراہیم کی دلیل اللہ کے بارے میں اس پر پلٹ نہیں سکتی، کیونکہ وہ 'سمیع و بصیر' ذات کی عبادت کر رہے تھے، اگر ایسا نہ ہوتا تو پھر ابراہیم بھی اپنے والد کی طرح ملزم ہو جاتے۔

۱- لامذہبیت، ص ۱۸۸
۲- الاقتصاد، ص ۱۷۵

أما الشرع فقد دل علیه آیات من القرآن کثیرة کقوله تعالیٰ "وهو السمیع البصیر" وکقول إبراهیم علیه السلام "لم تعبد مالا یسمع ولا یبصر ولا یغني عنك شیئا" ونعلم أن الدلیل غیر منقلب علیه في معبوده وأنه کان یعبد سمیعا وبصیرا وإلا شارکهم في الإلزام۔(۱)

پھر عقلی دلیل کو یوں بیان کیا کہ ہم کہتے ہیں، یہ بات ہر ایک کو معلوم ہے کہ خالق مخلوق سے اکمل ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ بصیر (ہم نے قصداً آسانی کے لیے لا یبصر کا ترجمہ أعمی اور لا یسمع کا أصم سے کیا) أعمیٰ سے اکمل ہے، سمیع أصم سے اکمل ہے، تو یہ مستحیل ہے کہ مخلوق کے لیے ایک کمال کو ثابت کیا جائے، اور ہم اس کو خالق کے لیے ثابت نہ کریں۔ یہ دو اصل ہیں، جو ہمارے دعویٰ کی صحت کو لازماً ثابت کرتے ہیں:

وأما المسلك العقلي فهو أن نقول معلوم أن الخالق أکمل من المخلوق ومعلوم أن البصیر أکمل ممن لا یبصر والسمیع أکمل ممن لا یسمع فیستحیل أن نثبت وصف الکمال للمخلوق ولا نثبته للخالق فهذان الأصلان یوجبان الإقرار بصحة دعوانا ففي أیهما النزاع؟(۲)

یہ ہے عقلی وشرعی دلائل کی کل کائنات جن پر 'لا مذہبیت' کے مصنف پھولے نہیں سماتے، ہم کہتے ہیں اس طرز پر عقل ونقل سے صفات خبریہ کو بھی ثابت کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ خالق عالم 'یدین' یعنی ہاتھ رکھتے ہیں، ہم اس کے لیے شرعی اور عقلی دلیل پیش کریں گے، إن شاء اللہ تعالیٰ۔

شرعی وعقلی دلیل

اس کی شرعی دلیل یہ ہے کہ اثبات یدین پر بہت سی نصوص قرآن وسنت دلالت کرتی ہیں، جیسے بَلْ یَدَاهُ مبسوطتان اور اللہ تعالیٰ کا شیطان سے یہ فرمان کہ ما منعك أن تسجد لما خلقت بیدي تجھے کس چیز نے سجدہ کرنے سے منع کیا آدم کو جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا۔

یہاں اگر ہاتھوں سے قدرت مراد لیں تو اللہ تعالیٰ ملزم ہو جائیں گے، کیونکہ شیطان کہہ سکتا ہے کہ مجھے بھی تو تو نے اپنی قدرت سے پیدا کیا ہے، پھر آدم کی مجھ پر کیا فضیلت ہے؟ تو ہمیں معلوم ہے کہ یہ سوال ان پر پلٹ نہیں سکتا، ورنہ شیطان کے ساتھ ملزم ہونے میں ان کی مشارکت آ جائے گی، اور ہم نے ابھی ابھی ابو حامدؒ غزالی سے سیکھا ہے کہ مشارکت فی الالزام درست نہیں ہے۔

۱- الاقتصاد، ص ۱۷۵ ۲- الاقتصاد، ص ۱۷۷

اور عقلی دلیل یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں: یہ بات ہر ایک کو معلوم ہے کہ خالق مخلوق سے اکمل ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ ذوالیدین (ہاتھوں والا) ہاتھ کٹے سے اکمل ہوتا ہے۔ تو یہ مستحیل ہے کہ مخلوق کے لیے ایک کمال کو ثابت کیا جائے، اور ہم اس کو خالق کے لیے ثابت نہ کریں، یہ دو اصل ہیں جو ہمارے دعویٰ کی صحت کو لازماً ثابت کرتے ہیں اس طریقے پر تمام صفات خبریہ کو عقلی طور پر ثابت کیا جا سکتا ہے۔ ہم نے صرف ایک مثال بطورِ نمونہ پیش کی ہے۔ بعض اکابرؒ نے صفات خبریہ کی بھی عقلی توجیہ کی ہے۔(۱) اور پھر صفات خبریہ کی عقلی توجیہ کا موجود نہ ہونا اور چیز ہے اور نہ ہو سکنا الگ مسئلہ ہے، مصنف پہلے کا دعویٰ کر سکتے ہیں دوسرے کا نہیں۔

دوسرا فرق

مصنف نے یہ بیان کیا ہے "عقل سے قطع نظر اگر ہم صرف دلائل سمعیہ کو دیکھیں تو بھی صفات خبریہ اور غیر خبریہ میں فرق واضح ہے۔ چنانچہ اکثر صفات جن کے وجوب پر عقل دلالت کرتی ہے، وہ نقل میں بھی مقصود لذاتہا کے طور پر مذکور ہیں، اور بعض مرتبہ صیغہ امر کے ساتھ مذکور ہیں۔ جیسے فاعلم أنه لا إله إلا الله۔ واعلموا أن الله بكل شيء عليم۔ واعلموا أن الله بما تعملون بصير۔ اسی طرح صفت ارادہ، صفت سمع اور صفت قدرت کے متعلق بھی ایسی ہی نصوص وارد ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ ان سے اپنی ذات کے اتصاف کو بالقصد و بالاصالۃ بیان کر رہے ہیں، جبکہ صفات خبریہ میں اکثر کو اللہ تعالیٰ نے جو ذکر کیا یا جن نصوص میں ان کا ذکر ہے، وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی صفت کے طور پر نہیں مذکور۔(۲)

تحلیل و تجزیہ

ہم کہتے ہیں کہ اس فرق کا لحاظ سلف میں کسی نے نہیں کیا، ورنہ نشان زد کر لیں، پھر یہ کہنا کہ "اللہ تعالیٰ ان سے اپنی ذات کے اتصاف کو بالقصد بیان کر رہے ہیں" سے یہ تو ہم ہوتا ہے کہ، کہ اللہ تعالیٰ بھی شاید کوئی شعلہ بیان مقرر جیسا ہے کہ ضمناً اور بلا قصد بھی ان سے کچھ الفاظ صادر ہو جاتے ہیں۔ یہ بات کہ "صفات خبریہ کے لیے سوق نہیں ہوا، وہ ضمناً مذکور ہوئی ہیں" حقیقت کے خلاف ہے۔ ابھی چند لمحے پہلے ہم نے ایک آیت پیش کی یا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي اور حدیث أنت أبو البشر خلقك الله بيده اور كتب لك التوراة بيده وغیرہ نصوص ثابت ہیں۔ اور 'عین' کے بارے میں إن ربكم ليس بأعور، إن الله ليس بأعور اور بصير تو قرآن میں ثابت ہے، اور ایک حسن حدیث میں یہ بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ وہ إن ربنا سميع و بصير فرماتے تو آنکھوں کی طرف

۱- دیکھیے التدمریۃ لابن تیمیہؒ ص ۳۳

۲- لا مذہبیت، ص ۱۹۰

اشارہ فرماتے۔(۱) لبیك و سعدیك و الخیر کله في یدیك۔ اور إن اللّٰه یبسط یده باللیل لیتوب مسيء النهار وغیرہ بہت ساری نصوص پیش کی جاسکتی ہیں۔

یہ ہم نے صرف اشارات کیے، کیونکہ مصنف نے بات 'ید' 'عین' تک محدود رکھی ہے۔ ہم عرض کرتے ہیں کہ تمام صفات ذاتیہ کے لیے اسی طرح کا سوق ثابت کردیں تو صفات خبریہ کے لیے ضرور بالضرور ثابت کیا جائے گا۔ فکر نہ کیجیے۔

تیسرا فرق

مصنف نے یہ بیان کیا ہے کہ 'صفات غیر خبریہ سے اسمائے حسنیٰ کا اشتقاق ہوتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ متصف بالقدرۃ ہے تو 'قدیر' کے نام سے موسوم ہے اور متصف بالعلم ہے، تو 'علیم' کے نام سے موسوم ہے، اور سمع سے متصف ہے تو 'سمیع' سے موسوم ہے جب کہ 'مکر' سے اتصاف کی بنا پر 'ماکر' اور استہزاء سے اتصاف کی بنا پر مستہزئ نہیں، اس طرح مخادع، مستوی، نازل، قادم وغیرہ اللہ کے نام نہیں ہیں۔ یہ بھی فرق ہے دونوں میں۔(۲)

مصنف کو شاید علم نہ ہو، کہ ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں۔ لہذا یہ اعتراض ہم پر وارد نہیں ہے، امام سفارینیؒ فرماتے ہیں:

صفاته كذاته قديمة ... أسماء ه ثابتة عظيمة

لكنها في الحق توقيفية ... لنا بذا أدلة وفية

یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات کی طرح قدیم ہیں، اور اس کے اسما بھی ثابت اور عظیم ہیں۔ مگر قول حق کے مطابق اس کے اسما توقیفي ہیں اور ہمارے پاس اس مسئلہ کے اثبات کے لیے مضبوط دلائل ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ نزول، استواء وغیرہ تو ہمارے نزدیک صفات فعلیہ میں سے ہیں، اور فعلیہ صفات اہل سنت والجماعت کے ہاں متعلق بالمشیۃ ہوتی ہیں، علم اور قدرت وغیرہ صفات ذاتیہ ہیں، جن سے ذات الٰہی خالی نہیں ہوسکتی۔ مصنف ناقد نے اس کا اعتبار نہیں کیا، مگر فعلیہ صفات میں عدم خلو ضروری نہیں ہوتا۔ استواء پہلے نہیں تھا، بعد میں ہوا۔ نزول صرف رات کے اوقات میں ہوتا ہے۔

باقی رہی صفات خبریہ کی بات تو وہ جامد اسما ہیں جیسے 'وجہ' 'ید' 'عین' وغیرہ۔ ان سے اشتقاق کا مطالبہ کوئی مجتهد في اللغة حنفی ہی کرسکتا ہے۔ اہل حدیث بے چارے صرف متبع سنت ہوتے ہیں، مجتهد في

۱۔ فتح الباری،۱۳/ ۴۶۱
۲۔ لامذہبیت، ص۱۹۱

اللغة نہیں ہوتے۔

چوتھا فرق

مصنف نے یہ کہا ہے کہ ''صفات خبریہ میں اہل سنت کے درمیان بلکہ سلف کے ہاں بھی اختلاف معروف اور شائع وذائع ہے۔ جبکہ ان صفات کے علاوہ دوسری صفات میں کوئی اختلاف نہیں۔ نہ سلف کے ہاں اور نہ دوسروں کے ہاں۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ صفات خبریہ اور غیر خبریہ میں فرق ہے۔''(۱)

ہم کہتے ہیں کہ صفات ذاتیہ میں کیا اختلاف نہیں ہے؟ اور کیا صفات فعلیہ کے قدم وحدوث میں اشاعرہ وماتریدیہ کا اختلاف نہیں ہے؟ تکوین کے اثبات وعدم اثبات میں کیا اختلاف نہیں ہے؟ پھر کتنی جرأت کا مظاہرہ کیا جاتا ہے اس قول پر کہ ''دوسری صفات میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔'' اس پر یہی کہا جا سکتا ہے:

چہ دلاور ست دزدے کہ بکف چراغ دارد؟

ہم کہتے ہیں اختلاف کے وقوع سے ثابت بالادلۃ اشیا کم قیمت نہیں ہو جاتی۔ ابو الطیبؒ پر اللہ رحم فرمائے جو کہا کہ

تخالف الناس حتیٰ لا إتفاق لهم
إلا علیٰ شجب والخلف في الشجب

یہ تو ایک ضمنی بحث ہوئی۔ اب اصل مبحث کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

۱۔ لامذہبیت، ص ۱۹۱

عقل و نقل کا تعلق

آمدم برسرِ مطلب

اصل میں ہم بات اس جہمی قانون کی کر رہے تھے، جس کو ابن ابی الشریف نے لکھا ہے۔ یہ قانون اصلاً جہمیہ کا ہے، مگر اشاعرہ بطور وکالت یہ فریضہ انجام دے رہے ہیں۔ یہ پورا قانون ابو حامد غزالیؒ وغیرہ کے ایک مخصوص فلسفے پر مبنی ہے، جس کا ہم مختصر الفاظ میں تذکرہ کرتے ہیں۔ ابو حامد غزالیؒ سے چند سوالات کیے گئے تھے، انہوں نے ایک سوال کے جواب میں پانچ موقف پیش کیے تھے، آخری موقف کے بارے میں ان کا کہنا ہے:

الفرقة الخامسة هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول الجاعلة كل واحد منهما أصلا مهما المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقا ومن كذب العقل فقد كذب الشرع إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولو لا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي، والصادق والكاذب وكيف يكذب بالشرع وما ثبت الشرع إلا بالعقل وهؤلاء هم الفرقة المحقة وقد نهجوا منهجا قويما۔(١)

پانچواں فرقہ وہ ہے، جس نے بحثِ عقل و نقل کو جمع کر رکھا ہے، درحقیقت معتدل فرقہ یہی ہے، اس فرقہ نے عقل و نقل میں سے ہر ایک کو ضروری اصل ٹھہرایا، یہ لوگ عقل و نقل کے تعارض کے منکر ہیں اور اس تعارض کو درست نہیں مانتے۔ پس جس نے عقل کی تکذیب کی تو اس نے شرع کی تکذیب کی، کیونکہ عقل ہی سے شرع کی تصدیق ہوتی ہے۔ عقل کی دلیل اگر صادق نہ ہو، تو ہم نبی اور متنبی، اور صادق اور کاذب میں فرق نہیں کر سکتے۔ عقل کی شرع سے تکذیب کیسے ہو سکتی ہے، جبکہ شرع کا ثبوت بھی عقل پر مبنی ہے۔ ان پانچ فرقوں میں یہ فرقہ مبنی برحق ہے، جو کہ ایک صحیح منہج پر چلا ہے۔

پھر لکھا ہے اس کے بعد اس فرقہ پر دو مشکل مقامات آتے ہیں، جن کا پار کرنا ان کے لیے خطرے سے

١- قانون التاویل، ص ٥٨٢

خالی نہیں ہے۔لہٰذا اس کے بارے میں انہوں نے ان کو تین نصیحتیں کی ہیں، دوسری یہ ہے:

إن لا يكذب برهان العقل أصلا فإن العقل لا يكذب ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع إذ به عرفنا الشرع فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكيّ الكاذب۔(١)

دوسری وصیت میری ان لوگوں کو یہ ہے کہ وہ دلیل عقلی کی تکذیب بالکل نہ کریں کیونکہ عقل کی تکذیب نہیں ہوسکتی۔اگر عقل کی تکذیب ہوجائے تو پھر شاید اثبات شرع میں بھی اس کی تکذیب ہو جائے۔اس لیے کہ ہم نے اسی عقل کے ذریعے سے شرع کو پہچانا ہے۔گواہ کی سچائی جھوٹے مزکی کے تزکیہ سے کیسے ثابت کی جاسکتی ہے؟

شرع ان حضرات کے نزدیک گواہ اور عقل اس کا مزکی ہے۔اس شخص نے ایک ایسا نادر خاکہ بنایا ہے کہ پھر ان کے بعد آنے والے ہر عقل پرست اشعری نے اس میں رنگ بھرنے کی کوشش کی، اور اس کے علاوہ کوئی نئی بات پیش نہیں کی۔اللہ تعالیٰ محدثین کرام کو جزائے خیر دے کہ انہوں نے ان لوگوں کا راستہ روک لیا۔امام ابوالقاسمؒ اصفہانی نقل کرتے ہیں:

ولهذا قال بعض السلف "إن أهل الكلام أعداء الدين لأن إعتمادهم على حد سهم وظنونهم وما يودي إليه نظرهم وفكرهم ثم يعرضون عليه الأحاديث فما وافقه قبلوه وما خالفه ردوه۔ وأما أهل السنة سلمهم الله فإنهم يتمسكون بما نطق به الكتاب ووردت به السنة ويحتجون لهم بالحجج الواضحة والدلائل الصحيحة على حسب ما أذن فيه الشرع وورد به السمع ولا يدخلون بآرائهم في صفات الله تعالىٰ ولا في غيرها من أمور الدين وعلىٰ هذا وجدوا سلفهم وأئمتهم۔(٢)

اسی لیے سلف میں سے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اہل کلام دین کے دشمن ہیں، کیونکہ ان کا اعتماد اپنے خیالات اور ظنون پر ہے، اور ان نتائج پر جن تک ان کی فکر ونظر پہنچ گئی ہے۔پھر وہ ان خیالات پر احادیث کو پیش کرتے ہیں، جو احادیث ان کے موافق ہوئیں، ان کو قبول کیا اور جو مخالف ہوئیں ان کو رد کیا۔اہل السنّت والجماعت' اللہ تعالیٰ ان کو محفوظ رکھے' یہ کتاب وسنت کے نصوص وفرامین سے تمسک کرتے ہیں، اور پھر ان کے لیے روشن حجتیں اور صحیح دلائل سے احتجاج کرتے ہیں، جن کی شرع نے اجازت دی ہے، اور ان پر سمع وارد ہوئی ہے۔وہ اپنے خیالات مجردہ سے صفات الٰہی اور امور

١- قانون التأویل، ص ٥٨٢ ٢- الحجۃ فی بیان المحجۃ، ص ١٢٥، ج ٢

دین کے مسائل میں داخل نہیں ہوتے۔ اسی راہ پر انہوں نے اپنے سلف وائمہ کو گامزن پایا ہے۔
اس مذکورہ بالا اصول کے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بخیے ادھیڑ دیے ہیں۔ دین کو مٹانے کے لیے اس درج بالا قانون سے بہترین اصول اور اوزار شاید آج تک کسی کے ہاتھ نہ آیا ہو۔ یہ وہی اوزار ہے کہ جس سے سب سے پہلے حکم الٰہی کی تردید ہوئی۔ خلقتني من نار و خلقته من طين کے عقلی قیاس کو حکم شرع پر متقدم رکھا۔

عقل ونقل کی مثال

ہم یہاں صرف ایک دو باتیں توجہ کے لیے اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔
۱- ایک بات یہ ہے کہ عام مشاہدہ اس باب میں دلیل قاطع ہے۔ ذرا غور کرنے کی ضرورت ہے۔ آنکھ میں روشنی ہوتی ہے مگر اس روشنی سے فائدہ انسان تب اٹھا سکتا ہے، جبکہ آنکھ سے باہر بھی روشنی کا ماحول ہو۔ اگر باہر گھٹا ٹوپ اندھیرا ہو تو پھر آنکھ کی روشنی کا وجود اور عدم برابر ہے۔ ہاں کوئی خارجی روشنی موجود ہو جائے، چاہے سورج کی ہو، اور چاہے ٹارچ یا بجلی کی ہو، تو پھر آنکھ کی روشنی فائدہ دیتی ہے۔
دوسری جانب سے دیکھ لیں تو خارج کی روشنی سے فائدہ اٹھانے کے لیے بھی ضروری ہے کہ انسان کی آنکھ میں روشنی اور بینائی ہو، تو گویا خارج کی روشنی سے نفع لینے کے لیے آنکھ کی روشنی موقوف علیہ ہے۔ یہ کوئی فلسفہ نہیں بلکہ عقل عام کی بات ہے، مگر جب دن کی روشنی موجود ہو جائے اور پھر ایک چیز کے طول وعرض، یا لطافت وکثافت میں اختلاف پڑ جائے، تو فیصلہ اس موقوف علیہ روشنی پر نہیں ہوتا، بلکہ خارجی روشنی کے مطابق ہوتا ہے۔ بعینہ یہی صورتِ حال عقل اور نقل کے تعلق میں بھی ہے۔
اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ درج بالا قانون میں بحث وتمحیص کی گنجائش ہے۔ پھر اس 'قانون' میں بہت بڑا مغالطہ موجود ہے۔ اس مغالطہ کو سمجھنے کے لیے ایک مثال پر توجہ کی ضرورت ہے۔ ہمارے علاقے میں ایک بوڑھا آدمی ہے۔ وہ پرانے لوگوں کے احوال وکوائف بیان کرتا ہے۔ ہم نے اپنے علاقے کے سب سے معتبر شخص سے اس بوڑھے کے بارے میں پوچھا، تو انہوں نے کہا: یہ بوڑھا پرانے لوگوں کے احوال وواقعات کا 'واحد مستند ذریعہ' ہے۔
لوگوں نے اس معتبر شخص کے قول کی بنا پر اس کو مستند جانا، مگر ایک بار بوڑھے نے ایک ایسی روایت بیان کردی کہ وہ روایت اس 'معتبر' شخص کو منظور نہ ہوئی۔ تو ان دونوں میں اختلاف ہوا۔ اب کس کی بات مانی جائے گی؟ ظاہر ہے کہ بوڑھے کی بات مانی جائے، کیونکہ وہی 'واحد مستند ذریعہ' ہے۔
پرانے واقعات کا، دوسرے شخص کا اعتبار صرف 'بوڑھے' کی صدق اور کذب تک ہے۔ کیونکہ پرانے

واقعات سے تو وہ بھی اوروں کی طرح بے خبر ہے۔ واقعات و جزئیات کا عالم صرف 'بوڑھا' شخص ہے۔ اس 'معتبر شخص' نے اس دائرے میں سرے سے قدم ہی نہیں رکھا۔ ورنہ اس کو واحد مستند ذریعہ کبھی نہ قرار دیتے۔

حاصل یہ ہے کہ عقل کی تصدیق ظاہری و اجمالی ہے۔ تعارض کا شبہہ وہاں ہوتا ہے، جہاں عقل وحی کی تمام روایات کا سماع کرے، پھر تصدیق کرے، پھر بعد میں اس پر نقد کرے۔ مثال اگر محفوظ ہو، تو معتبر شخص کا اختلاف اسی وقت ہوتا ہے، جب وہ بوڑھے کے دائرے کو محدود بتائے، ورنہ نہیں۔ فافھم و لا تغفل۔

اگر 'معتبر شخص' کے موجودہ قول کو تسلیم کیا جائے کہ اس کی بات نہ مانو تو اس کا اعتبار خطرے میں پڑ جاتا ہے۔ اس لیے کہ اس نے پہلے اس کو 'واحد مستند ذریعہ' قرار دیا تھا، جس کا مطلب ہے کہ پرانے واقعات کے علم میں اور بیان کرنے میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے، اگر ہو فرضاً تو اس کے درجے کا مستند نہیں ہے۔ ہمیں امید ہے کہ جو بھائی بھی اس مثال پر غور کرے گا تو وہ ان شاء اللہ مطمئن ہو جائے گا۔

دوسری مثال

ایک اور مثال بھی پیش نظر رہے جو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے پیش کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ عقل راہبر کی طرح ہے' جو کسی ڈاکٹر یا مفتی تک لوگوں کو راستہ بتاتی ہے۔ راہبر کا کام صرف مطلوب شخص تک لوگوں کو پہنچانا ہوتا ہے۔ بعد میں اگر ڈاکٹر یا مفتی اس سائل یا مریض کو کوئی ضابطہ سمجھاتا ہے کہ اس پر عمل کرے، اور وہ راہبر اس ڈاکٹر اور مفتی کی مخالفت کرے کہ ایسا نہیں ہے، تو بات ڈاکٹر اور مفتی کی مانی جائے گی اور اس راہبر سے کہا جائے گا کہ اگر تم میں یہ صلاحیت موجود تھی، تو پھر تم نے ڈاکٹر یا مفتی کی طرف اس شخص کی راہبری کیوں کی؟ پس تیرا کام سائل و مریض کو ڈاکٹر تک پہنچانا تھا تم نے پہنچا دیا۔ جزاک اللہ خیرا۔ غالباً اس فکر کا اثر تھا کہ ہمارے فلسفی شاعر علامہ محمد اقبالؒ نے عقل کو 'چراغِ راہ' قرار دیا۔

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور　　　چراغِ راہ ہے منزل نہیں ہے

تین ممکنہ صورتیں

اس سلسلے میں ایک روایت کا خیال بھی ضروری ہے۔ وہ یہ کہ تمام گروہوں اور مسالک کا اس پر اتفاق ہے کہ جن نصوص قرآن و سنت کو خلاف عقل اور موہم تشبیہ قرار دیا جاتا ہے، ان کی کسی بھی طرح کی تاویل نبی معصوم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے، تو اس بنا پر یہاں تین ہی صورتیں ممکن ہیں۔

۱ ایک صورت یہ ہے کہ وہ تمام نصوص قرآن و سنت جن کو موہم تشبیہ اور خلاف عقل قرار دیا جاتا ہے، وہ

نصوص نفس الامر میں اور فی الحقیقت خلاف عقل اور موہم تشبیہ نہیں ہیں، کیونکہ اگر موہم تشبیہ ہوتیں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اس پر خاموش رہنا کسی طرح ممکن نہ تھا۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ تمام نصوص قرآن وسنت موہم تشبیہ اور خلاف عقل ہیں، جیسا کہ علما علم الکلام کہتے ہیں مگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ان نصوص کا خلاف عقل اور موہم تشبیہ ہونا معلوم نہ تھا، اور وہ اس ایہام تشبیہ سے ناواقف تھے، کیونکہ ان کو عقلی علوم سے واسطہ نہیں پڑا تھا۔

۳۔ تیسری صورت یہ ہوسکتی ہے کہ ان کو معلوم تھا کہ یہ نصوص قرآن وسنت موہم تشبیہ اور خلاف عقل ہیں، مگر وہ امت مرحومہ کے خیر خواہ نہیں تھے، ان کو سرے سے اس بات کی فکر نہیں تھی، کہ میری امت ان نصوص کو پڑھ کر گمراہ ہوجائے گی۔ اس لیے انہوں نے نہ تاویل کی اور نہ تاویل کے لیے کوئی قاعدہ اور ضابطہ مقرر کیا۔ یہ کہنا کہ انہوں نے تاویل کی ہوگی، مگر ہم تک نہیں پہنچی ہوگی، صرف جہمیت کا اظہار ہے، جسے کوئی بھی سلیم العقل عالم بطورِ تجویز برداشت نہیں کرسکتا۔

پہلی صورت کے قائل تمام اہل الحدیث ہیں، الحمد للہ۔ دوسری صورت اشاعرہ وماتریدیہ کے مسلک کا لازم بین ہے۔ تیسری صورت بعض نام نہاد مسلمان فلاسفہ نے اختیار کی ہے۔ ان میں سے اکثر کہتے ہیں کہ یہ ان کی مجبوری تھی، اس لیے کہ لوگ عقل کی پہلی منزل میں تھے، کمال کے درجے کو نہیں پہنچے تھے۔

اگر کسی شخص کے دل میں ذرہ برابر بھی نورِ ایمان ہو، تو وہ یہی فیصلہ کرے گا کہ پہلی صورت ٹھیک ہے، کیونکہ وہی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شایانِ شان ہے۔ ورنہ یہ کس طرح ممکن ہے کہ قرآن وسنت کی بے شمار نصوص خلاف عقل اور موہم تشبیہ ہوں اور پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان کے خلاف عقل ہونے اور موہم تشبیہ ہونے کو جانتے بھی ہوں اور اس کے ساتھ وہ اپنی امت کے غم خوار اور خیر خواہ بھی ہوں اور پھر وہ اپنی پوری زندگی میں ایک بار بھی اس اہم ترین مسئلہ پر لب کشائی نہ کریں؟ جس مسئلہ کی وجہ سے امت کے ذہین ترین لوگ بقول مخالفین گمراہ ہو گئے ہیں اور جس مسئلہ کے سلجھانے میں امت کے اساطین کی زندگیاں صرف ہوئیں۔

جو آدمی بھی اس مسئلے پر غور وتامل کرے گا وہ اس نتیجہ پر ضرور پہنچے گا کہ نصوص قرآن وسنت کو کھینچ تان سے خلاف عقل بنایا گیا، ورنہ حقیقت میں کچھ بھی نہیں ہے۔ یہ ساری نصوص اس جماعت پر پیش کی گئیں جو علم میں 'عمیق' تھے اور ان کے دل سراسر 'بر' تھے اور وہ اپنی عملی زندگی میں بے تکلف تھے، ان میں کسی کے حاشیہ خیال میں بھی وہ بات نہیں آئی، جس کو آج جہمیہ اور ان کے وکیل بے توفیق ظاہر قرآن وسنت قرار دے رہے ہیں، ورنہ وہ ضرور ان کے بارے میں پوچھتے، اور پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھ کر اپنے شاگردوں کو منتقل

کرتے، اور پھر بتسلسل ہم تک پہنچ جاتا، مگر ایسا نہیں ہوا اور وجہ صاف ظاہر ہے۔

۲-صرف متشابہات' صفات متشابہات نہیں

دوسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے درج بالا عبارت میں یہ بات بھی فرمائی ہے:

کہ 'ید' ہاتھ، 'وجہ' چہرہ، 'عین' آنکھ اور 'ساق' پنڈلی وغیرہ ان کو اشاعرہ و ماتریدیہ (یعنی عام اہل سنت جو پوری دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں) صفات متشابہات کہتے ہیں۔(۱)

ہم اس بارے میں چند مختصری باتیں عرض کرتے ہیں۔

۱- پہلی بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے جو بات کہی اور لکھی ہے، تو یہ اہل حدیث کے آنکھوں میں خاک ڈالنے کے لیے ہے۔ کیونکہ سلفیوں کو یہ باور کرانا ہے کہ ہم آپس میں متفق القول ہیں، جبکہ حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔

خود ڈاکٹر صاحب کو بھی یہ اعتراف ہے مگر کیا کریں ان کی مجبوری ہے۔ انہوں نے لکھا تھا: امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ علیہ اور بعض دیگر حضرات ان کو بھی اللہ تعالیٰ کی صفات کہتے ہیں، لیکن باقی اہل سنت کہتے ہیں کہ جب ان کا معنی اور ان کی نوعیت و کیفیت کا کچھ علم ہی نہیں تو ان کو صفات بھی نہیں کہنا چاہیے۔ ان کو صرف متشابہات کہنا چاہیے۔(۲)

یہی بات دیگر ماتریدیوں نے بھی لکھی ہے:

إن الصفات السمعية من الاستواء واليد والقدم والنزول إلى السماء والضحك والتعجب وأمثالها عند السلف صفات ثابتة وراء العقل ما كلفنا إلا باعتقاد ثبوتها مع اعتقاد عدم التجسيم والتشبيه لئلا يضاد النقل العقل وعند أجلة الخلف لا تزيد على الصفات الثمانية وكل الأسماء والصفات راجعة إليها عندهم۔(۳)

صفات خبریہ جیسے استواء، ہاتھ، قدم، آسمان دنیا پر نازل ہونا، ہنسنا، تعجب کرنا وغیرہ سلف کے نزدیک ثابت صفات ہیں۔ مگر عقل سے ماورا ہے، ہم اس کے صرف ثبوت کے اعتقاد رکھنے پر مکلف ہیں، مگر عدم جسمیت کے اعتقاد کے ساتھ تاکہ نقل عقل کے خلاف نہ پڑے۔ مگر جلیل القدر خلف علما کے ہاں صفات آٹھ سے زیادہ نہیں ہوسکتے۔ باقی تمام اسماء وصفات کا رجع انہی کی طرف ہے۔

۱-سلفی عقائد،ص۹ ۲-اسلامی عقائد،ص۴۳

۳-نظم الفرائد،ص۲۳

جس شخص نے کلامی کتابوں کا صرف سرسری مطالعہ کیا ہو، وہ بھی جانتا ہے کہ خلفی علما سے کون مراد ہیں؟
شیخ ابومنصورؒ نے بل یداہ مبسوطتان۔ (١) کی تفسیر نعمت سے کی ہے۔ لکھا ہے:

أي نعمه مبسوطة يوسع علی من يشاء ويقتر علی من يشاء۔(٢)

یعنی اللہ کی نعمتیں کھلی اور زیادہ ہیں، جسے چاہتا ہے وسعت دیتا ہے، اور جس پر چاہتا ہے تنگی کر لیتا ہے۔

احباب کو یاد ہوگا کہ امام ابوحنیفہؒ نے 'ید' کی تاویل نعمت اور قدرت سے کرنا اہل قدر اور معتزلہ کا مسلک بتایا ہے:

ولا يقال أن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والاعتزال۔(٣)

اور اسی طرح شیخ ابومنصور آیت: هل ينظرون إلا أن يأتيهم اللّٰه في ظلل من الغمام۔(٤) کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ جانا، آنا اور منتقل ہونا محسوسات میں دو اغراض کے لیے ہوتا ہے۔ یا تو حاجت کے لیے اور یا پھر ازالہ وحشت و سآمت (اکتاہٹ دور کرنے) کے لیے۔ اور یہ دو اسباب انسانوں میں موجود ہوتے ہیں۔ کیوں کہ وہ ذوالمکان ہیں۔

واللّٰه يتعالی عن المكان كان ولامكان فهو علیٰ ماكان فاللّٰه تعالیٰ يتعالی عن أن تمسه حاجة أو تاخذه سآمة فبطل الوصف بالإتيان والمجيء والانتقال من حال إلی حال أو من مكان إلی مكان۔(٥)

مگر اللہ تعالیٰ تو مکان سے منزہ ہے۔ اللہ موجود تھا مکان نہ تھا۔ تو وہ اب اسی حال پر ہے جس طرح کہ پہلے تھا (یعنی اب بھی بے مکان ہے) تو اللہ تعالیٰ پاک ہے اس سے کہ اسے حاجت لاحق ہو، یا اکتاہٹ و وحشت۔ پس اتیان، مجیت، اور ایک حال سے دوسرے حال میں منتقل ہونے، یا ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہونے کا وصف (اللہ کے لیے) باطل ہو گیا۔ (نعوذ باللّٰه من ذلك)

ان عبارتوں سے استواء، ید اور اتیان ومجیت کے اوصاف کی حقیقت ماتریدیہ کے ہاں بندہ معلوم کر سکتا ہے۔ ہم اس مسلک پر گفتگو آگے کریں گے، مگر اتنی بات یاد رہے کہ ہمارے اکابر نے جو لکھا ہے کہ ''ہر معطل

١-المائدہ:٦٤
٢-التاویلات،٣/٥٥١
٣-شرح فقہ اکبر ص ٦٧
٤-البقرۃ:٢١٠
٥-التاویلات،٢/١٠٤

پہلے مشبہ ہوتا ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات پر قیاس کرتا ہے، اور صفات الٰہی کو مخلوق کی صفات کے مشابہ قرار دیتا ہے۔ پھر اسے معطل کر دیتا ہے۔'' تو یہ بالکل ٹھیک لکھا ہے۔ درج بالا عبارت میں اس بات کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ ابو منصور ماتریدی کی عادت ہے کہ جب اپنی منتخب بات لکھتے ہیں تو پھر قیل اُو یحتمل وغیرہ کا استعمال نہیں کرتے۔

اچھا تو ہم یہ بات کر رہے تھے کہ ماتریدیہ صفات خبریہ کو صرف متشابہات مانتے ہیں، صفات نہیں مانتے۔ عبدالشکور سالمی لکھتے ہیں:

قال أهل السنة والجماعة الإيمان بالمتشابه واجب ولايجوز التفسير ولا يجب التأويل ولا يجوز أن يقال بأن اللّٰه تعالىٰ موصوف بهذه الصفة بل نقول أن هذا كلام اللّٰه تعالىٰ ونحن نؤمن بما أنزل اللّٰه على ما أراد اللّٰه بهذا۔(١)

اہل السنۃ والجماعۃ یعنی ماتریدی کہتے ہیں کہ ایمان رکھنا متشابہ پر واجب ہے۔ مگر تفسیر جائز نہیں ہے، اور تاویل واجب نہیں۔ اور یہ کہنا بھی جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس صفت سے موصوف ہے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، ہم اللہ تعالیٰ کے کلام پر جس طرح اللہ کا اس سے ارادہ ہے ایمان رکھتے ہیں۔

ان اقوال سے ڈاکٹر صاحب کی اس بات کی حقیقت واضح ہوگئی ''کہ 'ید' ہاتھ، 'وجہ' چہرہ، 'عین' آنکھ اور 'ساق' پنڈلی وغیرہ کو اشاعرہ و ماتریدیہ صفاتِ متشابہات کہتے ہیں۔''

صفاتِ الٰہی متشابہات نہیں ہیں

دوسری بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے تو ان صفات کو متشابہات میں شامل کر لیا، مگر متقدمین ائمہ کرام رحمہم اللہ اسماء اور صفات الٰہی کو متشابہات کے تحت درج نہیں کرتے۔ یہ بات ان متاخرین کی تحقیقات عالیہ کا ثمرہ ہے کہ صفات الٰہی کو متشابہات میں داخل کیا ہے اور ڈاکٹر صاحب ہمارے اوپر اس درج شدہ عبارت اور اس تحقیق کو حجت بالغہ بنانا چاہتے ہیں، مگر یہ حجت داحضہ ہے، کبھی بھی حجت بالغہ نہیں بن سکتی۔

انہیں چاہیے تھا کہ متقدمین کے اقوال پیش کرتے، مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا، تو ہم کہتے ہیں کہ سلف صالحین سے محکم اور متشابہ کے بارے میں چند اقوال مروی ہیں۔ ہم تفسیر جامع البیان للطبریؒ اور تفسیر ابن ابی حاتمؒ سے اسے نقل کرتے ہیں تاکہ اندازہ ہو جائے کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ نے آیات متشابہات کے مفہوم میں

١۔ التمہید ص ٥٦

جس بحث کو داخل کیا ہے، اس کا فکرِ سلف صالحین سے کیا اور کتنا تعلق ہے؟ و بیداللہ التوفیق۔

سلف کے نزدیک محکمات اور متشابہات کا مطلب

١- محکمات وہ ہیں کہ جس پر ایمان لانا بھی لازم ہو، اور اس پر عمل بھی ہوتا ہو، حلال وحرام اور حدود وفرائض وغیرہ۔ متشابہات وہ ہیں کہ جن پر ایمان لانا لازم ہو، مگر ان پر عمل نہ ہوتا ہو۔ جیسے منسوخ، امثال وغیرہ یہ سیدنا ابن عباسؓ سے مروی ہے۔

٢- محکمات وہ ناسخ آیات ہیں کہ جن کی پیروی ہوتی ہو، اور ان پر عمل بھی جاری ہو۔ متشابہات منسوخ آیات ہیں کہ جن کی نہ اطاعت ہوتی ہو اور نہ اس پر عمل ہوتا ہو، یہ سیدنا ابن مسعودؓ وابن عباسؓ وقتادۃؓ و ربیعؒ سے مروی ہے۔

٣- محکمات وہ آیات ہیں کہ جن میں حلال وحرام کا واضح بیان موجود ہو۔ متشابہات وہ آیات ہیں کہ جن کے معانی متشابہ اور الفاظ مختلف ہوں۔ یہ مجاہد بن جبرؒ سے مروی قول ہے۔

٤- محکمات وہ آیات ہیں کہ جن میں صرف ایک تاویل ہو، مختلف تاویلات نہ ہوں۔ متشابہات وہ آیات ہیں کہ جن میں مختلف تاویلات کا احتمال ہو۔ یہ قول جعفر بن زبیرؒ سے مروی ہے۔

٥- محکمات وہ آیات ہیں کہ جن کی تفصیل اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی امت کے لیے کی ہے۔ متشابہات وہ آیات ہیں کہ جن کے الفاظ ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، جیسے قرآنی قصوں میں ہوتے ہیں۔ یہ ابن زیدؒ کا قول ہے۔

٦- محکمات وہ آیات ہیں کہ جن کی تفسیر وتاویل کو علماء جانتے ہیں۔ متشابہات وہ آیات ہیں کہ جن کی تاویل وتفسیر کو اللہ کے سوا کوئی بھی نہ جانتا ہو۔ یہ سیدنا جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے اور ابن جریرؒ کا پسندیدہ ہے۔(١)

یہ ہم نے متقدمین علما کے کچھ اقوال ان تفاسیر سے پیش کیے ہیں، جن سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ سلف صالحین میں اس بات کا تصور ہی نہیں پایا جاتا کہ صفات الٰہی متشابہات میں سے ہیں۔ کوئی کہہ سکتا ہے کہ ان اقوال میں سے چھٹے قول کے اندر متاخرین نے صفات الٰہی کو شامل پایا ہے۔ کیونکہ ان کا معنیٰ اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ مصادرہ علی المطلوب ہے۔ پہلے یہ تو ثابت کرو کہ سلف صالحین اس بات کے قائل تھے

١- اس بحث کے لیے دیکھیے: تفسیر ابن ابی حاتم ،٢/ ٩٧، جامع البیان ،٣/ ٩١، تأویلات أہل السنۃ ،٢/ ٣٠٤، المحرر الوجیز ،١/ ٤٠٠۔

کہ صفات الٰہی کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا ہے۔ ان لوگوں نے اپنے زمانے کے علما کی بات کی ہے۔ یہ تو مراد نہیں ہے کہ قیامت تک جو بھی مولوی آئے اسے کسی آیت یا آیات کا مفہوم معلوم نہ ہو، تو وہ اسے آیات متشابہات میں داخل کرتا جائے۔ لہٰذا ڈاکٹر صاحب کا ابن قدامہؒ کی عبارت سے اپنا مطلب نکالنا، اور پھر اس کو اہل حدیث پر حجت بنانا کسی طرح بھی صحیح روش نہیں ہے، اور پھر وقف 'الا اللہ' پر زورِ تحقیق صرف کرنا بالکل ایک بے جا تحقیق ہے، جس کا بہر حال اُنہیں کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

ہم آگے ڈاکٹر صاحب کی اس تحقیق انیق کی حقیقت واضح کریں گے، مگر یہاں ہم صرف اتنی بات عرض کرتے ہیں کہ سلفی، سلف صالحین یعنی صحابہ کرامؓ اور تابعین عظامؒ کے طریق کار کے پابند ہیں۔ متاخرین علما کے اقوال سے ان کو ملزم نہیں کہا جا سکتا۔ اس وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب نے صفحہ ۱۰، ۱۵ پر جو تحقیق فرمائی ہے وہ بے سود ہے۔

پہلے یہ ثابت ہونا چاہیے کہ سلفؒ طیب نے صفات الٰہی کا مسئلہ 'متشابہات' کے تحت درج کیا ہے۔ پھر سلفیوں پر جس طرح چاہے حملہ آور ہوں۔ ہم اِن شاء اللہ آگے ابن قدامہؒ کی غلط فہمی اکابر کے اقوال سے ثابت کریں گے۔

سلف کا عظیم ضابطۂ صفات

امام مالکؒ کا مقولہ

[گذشتہ شہ پارے کے بارے میں] تیسری گزارش یہ ہے کہ ہمارے نزدیک سلفی مکتب فکر کے احباب کا یہ قول صحیح ہے کہ صفات الٰہی کا معنیٰ معلوم ہے۔ یہ قول سلف کے اقوال کے بالکل مطابق ہے جس کی دلیل امام مالکؒ بن انس کا مشہور عالم فرمان ہے:

الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة۔(۱)

استواء مجہول نہیں (معلوم) ہے، کیف معقول نہیں ہے، ایمان اس پر رکھنا لازم ہے اور سوال اس کے بارے میں کرنا بدعت ہے۔

البتہ ابوعمر اندلسیؒ نے ایک روایت یہ بھی پیش کی ہے: استواؤه معقول و كيفيته مجهولة و سؤالك عنه بدعة وأراك رجل سوء۔(۲)

اور ایک روایت میں ہے کہ الكيف عنه مرفوع۔(۳)

اس کا مطلب ہے کہ 'کیف' سے اس کے بارے میں سوال نہیں ہوسکتا۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ کیفیت اجسام کی ہوتی ہے، اور یہ اس کے بارے میں مستحیل (ناممکن) ہے۔ اس کی تصریح مرفوع احادیث میں دیکھ سکتے ہیں۔

پس اگر 'استواء' کا معنیٰ معلوم نہ ہو، تو پھر امام مالک کا یہ قول بالکل بے جا ہے، اور ہمیں نہیں معلوم کہ کسی معتمد سنی عالم نے امام مالکؒ کے قول پر کوئی معقول تنقید کی ہو۔ اسی طرح قاسمؒ بن قطلو بغا نے امام شافعیؒ سے یہ نقل کیا ہے:

نثبت هذه الصفات التي جاء بها القرآن ووردت بها السنة وننفي عنه التشبيه كما نفى عن نفسه فقال تعالىٰ: ليس كمثله شيء وهو السميع البصير۔(۴)

۱-الاسماء والصفات، ص۵۱۴، شرح الاصول ۲/۴۴۱ ۲-التمہید ۳/۳۴۶

۳-الاسماء، ص۵۱۴ ۴-شرح المسایرہ، ص۴۵

ہم ان صفات کا اللہ تعالیٰ کے لیے اثبات کرتے ہیں جو قرآن وسنت میں وارد ہیں۔ البتہ ہم ان سے تشبیہ کی نفی کرتے ہیں، جس طرح کہ اس نے خود اپنی ذات سے اس کی نفی کی ہے، اور فرمایا ہے:

''اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں ہے وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔''

صفات کے اثبات کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہے کہ اس کا معنیٰ ذات الٰہی کے لیے ثابت کیا اور مانا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر صحابہ کرام رضوان علیہم کو کوئی اشکال اس میں ہوتا، تو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ سے ضرور اس بارے میں سوال کرتے۔ جب انہوں نے یہ سوالات نہیں کیے اور خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم ا پوری زندگی میں ایک بار بھی اس کی وضاحت نہیں کی کہ ان نصوص سے خلاف ظاہر مفہوم مراد ہے، تو مطلب اس کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے کہ ظاہر معنیٰ ہی مراد ہے، ورنہ پھر تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ ت اور صحابہ کرامؓ کی شہادت حق پر عظیم اشکالات وارد ہوں گے۔

ایک توضیح

ہم امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب کتاب 'فقہ اکبر' سے صرف اس لیے حوالہ دیتے ہیں کہ یہ احناف کے نزدیک مستند ہے۔ بعض لوگ استواء علی العرش کے بارے میں یہاں کہتے ہیں کہ اس کی روایت میں ابومطیع راوی ہے جو اہل الحدیث کے نزدیک کذاب ہے، تو پھر آپ کے نزدیک اس سے استدلال کیوں کر صحیح ہوا؟

ہم کہتے ہیں کہ اگر اہل الحدیث کی بات آپ کے نزدیک لائق التفات ہے تو پھر 'فقہ اکبر' پوری کی پوری رد کردو، کیونکہ یہ انہی کی روایت سے منقول ہے۔ یہ کیا بات ہوئی کہ جو بات ناپسند ہو، اس کو 'الا بلا بر گردن ملا' قرار دے کر رد کردو، اور جو پسند آؤ تو اسے شیر مادر کی طرح پی جاتے ہو۔ ہم نے پہلے امام ابوحنیفہؒ کی ایک عبارت نقل کی ہے، پھر ملاحظہ فرمائیں:

فما ذكره الله تعالىٰ في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف ولا يقال أن يده قدرته ونعمته لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والاعتزال ولكن يده صفته بلا كيف وغضبه و رضاه صفتان من صفاته تعالىٰ بلا كيف۔(۱)

ترجمہ پہلے ہوا ہے۔ جو آدمی بھی اس عبارت کو جہمی شارحین کی شروح کے بغیر پڑھے گا، وہ اسی نتیجے پر ضرور پہنچے گا، جس پر ہم سے پہلے سلف صالحین پہنچے تھے۔ اس عبارت میں تین جگہ 'بلا کیف' کے الفاظ موجود ہیں۔ ایک جگہ بھی تفویض المعنیٰ کی بات نہیں کی ہے۔

۱۔ شرح فقہ اکبر ص ۶۷-۶۸

اگر امام ابوحنیفہؒ کا مسلک تفویض المعنیٰ کا ہوتا تو وہ ضرور اشارتاً یا صراحتاً اس بات کا اظہار کر دیتے، لیکن یہاں تو انہوں نے ایک ایسا جملہ بھی ذکر کیا کہ جس سے جہمیت کی بنیاد ہی ہل جاتی ہے، اور وہ ہے: لأن فيه إبطال الصفة۔ اگر صفت کا معنیٰ اور مفہوم ان کے نزدیک معلوم اور ثابت ہی نہ ہو، تب تو 'ابطال الصفۃ' کہنے میں کوئی تک ہی نہیں۔

اگر کوئی شخص 'انسان' کا مفہوم نہ جانتا ہو، دوسرا آدمی اس کا مطلب 'حیوان مفترس' قرار دے، پہلا آدمی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس میں 'انسان' کے مفہوم کا ابطال ہے، اس لیے یہ بہت ممکن ہے کہ جو آدمی 'انسان' کے مفہوم کی تفویض کر رہا ہے' یہ وہی 'حیوان مفترس' ہو، تو جب تک 'انسان' کے مفہوم کو متعین نہیں کیا جائے گا اس وقت تک ابطال الصفۃ کا احتمال خود باطل ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ کا بھی وہی قول ہے جو امام مالکؒ کا ہے۔

محققین احناف کی تائید

اور پھر اسی قول کو محققین مذہب احناف نے بھی اختیار کیا۔ فخر الاسلام بزدویؒ لکھتے ہیں:

وكذلك إثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم بأصله متشابه بوصفه ولن يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف وإنما ضلت المعتزلة من هذا الوجه بأنهم ردوا الأصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة۔ (۱)

جس طرح رؤیت کا اثبات حق ہے، اسی طرح 'وجہ' اور 'ید' کا اثبات بھی ہمارے نزدیک حق ہے۔ ان کا اصل معلوم ہے البتہ وصف متشابہ۔ مگر وصف کو نہ جاننے کی وجہ سے اصل کو باطل قرار دینا جائز نہیں ہے۔ معتزلہ اسی وجہ سے گمراہ ہوئے کہ انہوں نے وصف کو نہ جاننے کی وجہ سے اصل کو رد کر دیا، تو معطلہ بن گئے۔

شارح بخاریؒ عبد العزیز نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ جیسے ایک آدمی دوسرے کسی شخص کو ایک بڑے دریا کے کنارے پر دیکھے، جس کا عبور کرنا بغیر کشتی کے متصور نہ ہو۔ پھر چند لمحے بعد اسی آدمی کو دوسرے کنارے پر دیکھ لے۔ مگر اس کو اس شخص کے دریا عبور کرنے کے اسباب نظر نہیں آتے تو اس شخص کے لیے یہ درست نہیں ہے کہ وہ اس دوسرے شخص کے دوسرے کنارے پر پہنچنے سے انکار کر دے۔

پس جب دلائل قاطعہ سے رؤیت باری تعالیٰ کا جواز اور 'وجہ' 'ید' کا صفت الٰہی ہونا ثابت ہے تو پھر راہِ ثبوت اور کیفیت اوصاف نہ جاننے کی بنا پر ان کا انکار کرنا جائز نہیں ہے۔ (۲)

۱- کشف الاسرار، ۱/ ۱۵۸
۲- أیضاً

اسی طرح شمس الائمہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

والتشابه فيما يرجع إلى الوصف لا يقدح في العلم بالأصل ولا يبطل وكذلك الوجه واليد على ما نص الله تعالىٰ في القرآن معلوم وكيفية ذلك من المتشابه فلايبطل به الأصل المعلوم والمعتزلة خذلهم الله لإشتباه الكيفية عليهم أنكروا الأصل فكانوا معطلة بإنكارهم صفات الله تعالىٰ وأهل السنة والجماعة نصرهم الله أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية۔(١)

تشابہ اس چیز میں ہے جس کا رجع وصف کی طرف ہو، وہ اصل پر علم رکھنے میں قادح نہیں ہے اور نہ اس کو باطل قرار دیتا ہے۔ اسی طرح 'وجہ' اور 'ید' جو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں بیان فرمائے ہیں' معلوم ہیں۔ مگر ان کی کیفیت متشابہ ہے، جس کی وجہ سے اصل کو باطل قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔ معتزلہ پر جب ان صفات کی کیفیت متشابہ ہوگئی، تو انہوں نے ان کے اصل کا انکار کیا، اور صفات کے انکار کی وجہ سے پھر معطلہ بن گئے۔ اہل سنت والجماعت نے (اللہ ان کا حامی و ناصر ہو) معلوم بالنص اصل کا اثبات کیا، اور اس متشابہ میں توقف کیا، جو کیفیت ہے۔

اب ان دو عبارتوں کو امام ابوحنیفہؒ کی عبارت سے ملا کر پڑھیے، وہی نتیجہ سامنے آئے گا جو اہل السنّت والجماعت (اہل حدیث اور سلف) کا مبنی بر نصوص خالص عقیدہ ہے۔

ڈاکٹر صاحب کا انکشاف

مگر ہمارے ڈاکٹر صاحب رسالہ 'محدث' مارچ، ص ۳۲، ۲۰۱۱ء کے مضمون پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''ہم کہتے ہیں صاحب مضمون نے بزدوی رحمہ اللہ کی عبارت کے معنیٰ کو اپنا رنگ دے دیا ہے، ورنہ بزدوی رحمہ اللہ کا مطلب یہ نہیں ہے۔ ان کی مراد معلوم کرنے کے لیے ان کی عبارت کو پیچھے سے لیں۔''

فإذا صار المراد مشتبها على وجه لا طريق لدركه حتىٰ سقط طلبه ووجب إعتقاد الحقيقة فيه سمي متشابها۔ فأما المتشابه فلا طريق لدركه إلا التسليم فيقتضي اعتقاد الحقيقة قبل الاصابة ...... وعندنا لاحظ للراسخين في العلم من المتشابه إلا التسليم على إختصار حقيقة المراد عند الله ومثاله المقطعات في أوائل السور ومثاله إثبات رؤية الله (أي كيفيته) تعالىٰ

۱۔ اصول السرخسی، ۱/۱۸۵

وكذلك إثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم بأصله ومتشابه بوصفه ولن يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف۔

جب مراد مشتبہ ہو جائے اور اس کے جاننے کا کوئی طریقہ نہ رہے، حتیٰ کہ اس کی مراد کو معلوم کرنے کی طلب بھی نہ رہے ورصرف اسی کو حق ماننا ہی واجب رہ جائے تو اس کو متشابہ کہا جاتا ہے۔ متشابہ کو جاننے کا کوئی بھی طریقہ نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ آدمی سر جھکا دے اور اس دنیا میں اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھے......اور ہمارے نزدیک راسخین فی العلم کو بھی متشابہ کا معنیٰ اس دنیا میں معلوم نہیں ہوتا۔ اور ان پر بھی لازم ہے کہ اس سے جو بھی مراد اللہ کی ہو، اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھیں۔ متشابہ کی ایک مثال سورتوں کے شروع میں موجود حروف مقطعات ہیں اور دوسری مثال رؤیت باری تعالیٰ کی کیفیت ہے۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے لیے وجہ اور ید کا اثبات ہے۔ جو ہمارے نزدیک حق ہے اور اس کا اصل معلوم ہے (یعنی اس کا صفت ہونا معلوم ہے) اور اس کا وصف متشابہ (یعنی اس صفت کی حقیقت اور حقیقی معنیٰ متشابہ ہے) اور صفت کی حقیقت کے علم سے عاجز ہونے سے خود اصل صفت کا انکار کرنا جائز نہیں ہے۔

غرض فخر الاسلام بزدویؒ 'ید' اور 'وجہ' کو اصل کے اعتبار سے صفت مانتے ہیں لیکن اس کی مراد اور معنیٰ کو متشابہ قرار دیتے ہیں' جس کو دنیا میں معلوم نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن مجلّہ محدث کے مضمون نگار علامہ بزدویؒ کی طرف 'ید' اور 'وجہ' کے حقیقی معنیٰ جاننے کو منسوب کر رہے ہیں۔ فیا للعجب۔ (۱)

ڈاکٹر صاحب کی کج بحثی یا کم فہمی

ہمارا خیال ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے تین جگہ عبارت میں إعتقاد حقيقة المراد اور دو جگہ لا طريق لدركه اور ایک جگہ لا حظ للراسخين في العلم کو دیکھ کر وہ فیصلہ سنا دیا جو ہم اوپر پڑھ آئے ہیں۔ حالانکہ 'وجہ' اور 'ید' سے قبل کی عبارت میں معلوم بأصله کے الفاظ سرے سے موجود ہی نہیں ہیں۔ اس لیے ان الفاظ پر غور کرنا چاہیے تھا، مگر ڈاکٹر صاحب نے سوچا تو نہیں، البتہ ناپسندیدہ تاویل کی، جس کو ہم بعد میں واضح کریں گے۔ پہلے فخر الاسلام بزدویؒ کی عبارت کی توضیح ہو جائے۔ وہ یہ کہ متشابہ کی اصلاً دو قسمیں ہیں۔

۱۔ ایک قسم وہ ہے کہ جس سے مفہوم بالکل سمجھا نہ جاتا ہو، جیسے الٓمٓ وغیرہ۔ جس کا نام حروف مقطعات ہے۔

۱۔ سلفی عقائد، ص ۲۷۲-۲۷۳

۲- دوسری قسم وہ ہے کہ جس کا لغت کے اعتبار سے مفہوم سمجھ میں آتا ہو، مگر یہ معلوم نہ ہو کہ متکلم نے اس سے کس چیز کا ارادہ کیا ہے؟

ملا جیونؒ نے فخر الاسلام بزدویؒ کا قول نقل کیا ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

هكذا ذكر الشيخ الإمام فخر الإسلام البزدويؒ فعلم من هاهنا ومما ذكرنا سابقا أن المتشابه إما لا يفهم منه معنى أصلا مثل الٓمّ وغيرذلك وسمي هذه مقطعات وإما أن يفهم منه معنى بحسب وضع اللغة ولكن لا يعلم ما أراد المتكلم منه لأن معناه الظاهر منه يكون مخالفا للحكم كقوله تعالىٰ وجه الله وأمثاله ۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ 'وجہ' اور 'ید' کو فخر الاسلام بزدویؒ نے دوسری قسم میں شمار کیا ہے۔ جس کا معنی بحسب اللغۃ تو معلوم ہے۔ اس سے ڈاکٹر صاحب کی معلوم بأصلہ کے معنیٰ میں تحریف کرنا واضح ہوجاتا ہے۔ انہوں نے بریکٹ میں لکھا: ''یعنی اس کا صفت ہونا معلوم ہے'' گویا ڈاکٹر صاحب یہاں 'اصل' سے مراد 'صفت ہونا' مراد لیتے ہیں اور پھر متشابہ بوصفہ سے حقیقی معنی مراد لیتے ہیں۔ انہوں نے اس کا ترجمہ بھی بریکٹ میں یوں لکھا: ''یعنی اس صفت کی حقیقت اور حقیقی معنیٰ متشابہ ہیں'' ہمارے علم کی حد تک اس عبارت کا یہ ترجمہ آج تک کسی نے نہیں کیا۔ ڈاکٹر صاحب نے صرف اس بنا پر اس تحریف کو ضروری سمجھا کہ اس سے سلفیوں کی تردید ہوجاتی ہے۔ غالب نے ٹھیک کہا تھا ؎

کیا کیا خضر نے سکندر سے
اب کسے راہ نما کرے کوئی؟

جب قرآن وسنت کے محافظین کا یہ حال ہو، تو کجا ماند مسلمانی؟ پہلے ہم نے عبدالعزیز بخاریؒ سے ایک مثال دریا سے پار ہونے کی نقل کی ہے۔ اب ان کی اصل عبارت ملاحظہ ہو تاکہ ڈاکٹر صاحب کی خیانت اور حقیقت واضح ہوجائے:

لا يجوز الحكم بأن القول بالرؤية والوجه واليد باطل بالعجز عن درك الوصف أي الكيفية لما فيه من إبطال المتبوع بالتبع والأصل بالفرع وذلك كمن رأى شخصا على شط نهر عظيم لا يتصور العبور منه بدون سفينة وملاح ثم رأى ذلك الشخص في الجانب الآخر من غير أن يشاهد سفينة وملاحا لا يمكنه أن ينكر عبوره من النهر وإن لم يدرك كيفية العبور فكذا

۱- التفسیرات الأحمدیہ، ص ۱۵

فيما نحن فيه لما ثبت بالدلائل القاطعة جواز الرؤية وصفة الوجه واليد لله سبحانه لايجوز إنكارها بالعجزعن درك أوصافها والجهل بطرق ثبوتها۔(۱)

عبارت کو ایک بار پھر ملاحظہ فرمائیں 'الوصف' کا ترجمہ شارح نے أي الكيفية سے کیا ہے۔ پھر مثال میں اس شخص کا دوسرے جانب منتقل ہونا بالیقین ثابت کیا ہے۔ مجہول تو صرف عبور ہونے کا طریقہ اور کیفیت ہے۔

اب ممکن ہے ڈاکٹر صاحب کی عبارت احباب کی سمجھ میں آ گئی ہوگی۔ ایک سوال اس فقیر کے ذہن میں ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے حضور میں پیش کرتے ہیں۔ امید واثق ہے کہ محروم و مایوس نہیں کریں گے۔ اگر ہم مان لیں کہ جو کچھ بریکٹ میں اس نے لکھا وہ درحقیقت اس عبارت کا مفہوم ہے، تو ہمیں یہ بات پھر کھٹکتی ہے کہ جب کسی چیز کی حقیقت معلوم نہ ہو، تو پھر وصف ہونا کس طرح معلوم ہوا؟ ہم اپنے سوال کی وضاحت مثال سے کرتے ہیں، کہ علم یا جہل ایک عرض ہے۔ ہم اسے جانتے ہیں' تب اسے وصف کا نام دیتے ہیں۔ ورنہ کس طرح 'وصف' کا تعین ہوگا، بغیر حقیقت کا ادراک کیسے؟!

اس مبحث سے واضح ہوا کہ 'محدث' کے مضمون نگار کی بات درست ہے، ڈاکٹر صاحب کو صرف فہم درست کرنے کی ضرورت ہے، جو اِن کو اب تک میسر نہیں ہے۔

۱۔ کشف الاسرار، ۱/ ۱۵۷

صفاتِ خبریہ اور صفاتِ فعلیہ کی تصویر

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے رقمطراز ہے:

غرض اہل سنت اشاعرہ و ماتریدیہ کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا صفات متشابہ صفات ہیں، جن کے بارے میں ہمیں صرف اتنا علم ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے شایان شان صفات ہیں۔ اور ان کے ظاہری معنیٰ مراد نہیں ہیں۔ جبکہ سلفی ید، ہاتھ، قدم پاؤں، عین آنکھ، وغیرہ کو صفات ذاتیہ خبریہ کہتے ہیں اور ان کو ظاہری معنیٰ میں لے کر اللہ تعالیٰ کی ذات کے حصے مانتے ہیں۔ اگر چہ ان کو اجزا و ابعاض کا نام نہیں دیتے اور ساتھ میں یہ بھی کہتے ہیں کہ ان کی کیفیت یعنی شکل و صورت مخلوق کی سی نہیں ہے۔ غرض سلفی ان صفات کا مطلب جاننے کے دعویٰ دار ہیں، صرف کیفیت یعنی شکل و صورت کو غیر معلوم اور مجہول جانتے ہیں۔ ایسے ہی وہ غضب، رضا اور استواء علی العرش کے بارے میں کہتے ہیں جن کو وہ صفات فعلیہ کا نام دیتے ہیں۔ (۱)

تحلیل و تجزیہ

ہم اس بارے میں چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔

۱- پہلی گزارش یہ ہے کہ صرف سلفی حضرات کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ 'وجہ'، 'ید' اور 'عین' وغیرہ کو صفات خبریہ کہتے ہیں، درست نہیں ہے۔ یہ سلفیوں کا نہیں بلکہ اسلاف کا قول ہے۔ عبدالکریم الشہرستانی لکھتے ہیں:

اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالىٰ صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة لايفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوقا واحدا وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل

۱- سلفی عقائد، ص ۹-۱۰

اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبريه۔(۱)

سلف طیب میں ایک بڑی جماعت اللہ تعالیٰ کے لیے صفات ازلی ثابت کرتی ہے، جیسے علم، قدرت، حیات، ارادہ سمع، بصر، کلام، جلال، اکرام، جود، انعام، عزت، عظمت وغیرہ اور وہ صفات ذاتیہ اور صفات فعلیہ میں کوئی فرق نہیں کرتے، کلام کو ایک ہی منہج پر چلاتے ہیں، اسی طرح وہ صفات خبریہ کو بھی ثابت کرتے ہیں جیسے ہاتھ اور چہرہ اور وہ ان کی کوئی تاویل نہیں کرتی، البتہ یہ جماعت کہتی ہے کہ یہ صفات چونکہ شرع میں وارد ہوئی ہیں، اس لیے ہم انہیں صفات خبریہ سے مسمّیٰ کرتے ہیں۔

معلوم ہوا کہ یہ سلف کا مسلک ہے۔

۲- دوسری گزارش یہ ہے کہ تہمت لگانا اور اس چیز پر ملزم کرنا جس کا قائل نے التزام نہ کیا ہو، بالکل غلط ہے۔ اور اس سے کوئی فائدہ بھی مخالف کو نہیں پہنچتا، البتہ لوگوں کے درمیان اپنے اس عمل سے آدمی کا 'مثلہ' ہو جاتا ہے۔ یہ کام ڈاکٹر صاحب سے پہلے بہت سے لوگوں نے کیا ہے۔ دیکھیے زمخشریؒ نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ

لجماعة سموا هواهم سنة   لجماعة حمر لعمري موكفه
قد شبهوه بخلقه وتخوفوا   شنع الورىٰ فتستروا بالبلكفه(۲)

ایک جماعت ہے جس نے اپنی خواہشات کو سنت کا نام دیا ہے۔ یہ گدھوں کی جماعت ہے جس پر پالان رکھے ہوئے ہیں۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے مشابہ قرار دیا ہے۔ مگر مخلوق میں بدنامی کے ڈر سے 'بلا کیف' کو ڈھال بنالیا ہے۔

اگر اشاعرہ کے بارے میں زمخشریؒ کا یہ قول صحیح ہے تو پھر آپ کا یہ قول بھی سلفیوں کے بارے میں درست ہوگا۔ مگر وہ تو مثلة بين الانام ہو گئے۔ پس آپ کا یہ کہنا کہ ''سلفی حضرات ان صفات کا ظاہری معنیٰ لے کر اللہ تعالیٰ کی ذات کے حصے مانتے ہیں' اگر چہ ان کو اجزاء اور ابعاض کا نام نہیں دیتے'' باعث صد تعجب ہے۔

یہ صرف سلفیوں تک کیوں محدود ہے؟ خود ڈاکٹر صاحب نے لکھا ''معتزلہ کی یہ بات درست نہیں کیونکہ اللہ کے لیے ید (ہاتھ) ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مخلوق کا سا ہاتھ ہو۔ بلکہ اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا ہاتھ ہے' لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں۔ اور اللہ کا چہرہ ہے، لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں، بس وہ ایسا

۱- الملل والنحل، ۱/۴۷   ۱- الکشاف، ۴/ ۱۴۸

ہے، جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہے۔(۱)

احباب ڈاکٹر صاحب کی اس عبارت کو غور و تأمل سے ملاحظہ کریں۔ کیا یہ وہی بات نہیں ہے جو سلفی حضرات کہتے ہیں؟ ڈاکٹر صاحب خاطر جمع رکھیں، ہم انہیں ان کی ایک اور عبارت بھی یاد دلاتے ہیں، کیونکہ وہ تحریر سے فرصت نہیں پاتے، شاید یہ اپنی زیرِ بحث کتاب پھر مطالعہ نہیں کی ہو، لکھتے ہیں:

جب ابن تیمیہؒ اور دیگر سلفی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی حقیقی معنوں میں ہاتھ پاؤں، چہرہ، پنڈلی اور کان اور آنکھیں ہیں تو اتنی کیفیت تو ہمیں معلوم ہوئی کہ شکل وصورت سے قطع نظر اللہ تعالیٰ کی ذات ان اعضا پر مشتمل ہے۔ اور ان کے نزدیک بعض اعضاء یعنی ہاتھ، کان اور آنکھیں اور پاؤں آلہ کے طور کام کرتے ہیں۔(۲)

ہم بھی کہتے ہیں کہ جناب! آپ کے بقول ''جب اہل سنت کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا ہاتھ ہے' لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں، اور اللہ کا چہرہ ہے' لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں، بس وہ ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہے۔ تو اتنی کیفیت تو ہمیں معلوم ہوئی کہ شکل وصورت سے قطع نظر اللہ تعالیٰ کی ذات ان اعضا پر مشتمل تو ہے۔'' کیا فرماتے ہیں علماء دین بیچ اس مسئلہ کے؟! کیوں کہ ڈاکٹر صاحب نے یہ تسلیم کیا ہے۔ بلکہ اس کو اہل سنت کا مذہب بھی قرار دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اور چہرہ ہے، مگر مخلوق کی طرح نہیں۔ اس لیے تو 'ید' اور 'وجہ' کا اردو میں ترجمہ 'ہاتھ' اور 'چہرہ' سے کیا ہے۔

ڈاکٹر صاحب کی تضاد بیانی

چلو اگر ڈاکٹر صاحب پریشان ہوئے ہیں، تو نصیب دشمناں۔ ہم کیسے ان کو پریشانی میں چھوڑ سکتے ہیں، ہم ان کو ان کی ایک اور عبارت یاد دلاتے ہیں، تاکہ پریشانی کا ازالہ ہو جائے، انہوں نے لکھا:

لیکن علامہ ابن عثیمینؒ اجزائے ذات کو صفات باور کرانے پر مصر ہیں۔ غرض امام امالکؒ کا ضابطہ صفات مثلاً استواء، حیات اور کلام وغیرہ میں چلتا ہے۔ ہاتھ، پاؤں اور چہرے وغیرہ میں نہیں چلتا کیوں کہ وہ حقیقت میں صفات نہیں ہیں۔ اجزائے ذات ہیں۔(۳)

معلوم ہوا کہ ہاتھ، پاؤں اور چہرہ محترم کے ہاں صفات نہیں ہیں، بلکہ حقیقت میں اجزائے ذات ہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ پھر بقول ڈاکٹر صاحب ''اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا ہاتھ ہے، لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں اور اللہ کا چہرہ ہے لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں، بس وہ ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہیں۔''(۴)

۱- اسلامی عقائد، ص ۴۳
۲- سلفی عقائد، ص ۶۷
۳- سلفی عقائد، ص ۱۰۸
۴- اسلامی عقائد، ص ۴۳

اجزائے ذات الٰہی ہوئے، صفات تو نہیں ہوئے۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین بیچ اس مسئلے کے؟!

اگر ڈاکٹر صاحب کو پریشانی لاحق ہوئی ہو تو ہم ان کی مدد کرتے ہیں، پریشان نہ ہوں، وہ ایک اور جگہ لکھتے ہیں کہ سلفیوں پر صفات خبریہ ماننے کی وجہ سے بہت اعتراضات وارد ہوتے ہیں، پھر ان پر دوسرا اعتراض یہ کیا:

> اللہ تعالیٰ کی ذات جب متعدد حصوں پر مشتمل ہوئی، تو اس سے لازم آیا کہ اللہ کی ذات مخلوق کی طرح مرکب ہو، اور مرکب قابل تقسیم ہوتا ہے، اگرچہ تقسیم عقلی ہو واقع میں نہ ہو۔(۱)

ہم بھی کہتے ہیں پھر بقول ڈاکٹر صاحب ''اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے، لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں، اور اللہ کا چہرہ ہے، لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں، بس وہ ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہیں۔(۲)

تو اللہ تعالیٰ کی ذات متعدد حصوں پر مشتمل ہوئی، ایک ہاتھ، دوسرا چہرہ، تیسری ذات۔ تو جب اللہ تعالیٰ کی ذات متعدد مختلف حصوں پر مشتمل ہوئی تو اس سے لازم آیا کہ اللہ کی ذات مخلوق کی طرح مرکب ہو اور مرکب قابل تقسیم ہوتا ہے، اگرچہ وہ تقسیم عقلی ہو۔ فما هو جوابکم فهو جوابنا۔

یہاں یہ یاد رہے کہ ہم نے ایک فقرہ جو آخر میں تھا، وہ نقل نہیں کیا ہے، اس کا سبب صرف یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اللہ تعالیٰ کے لیے اہل سنت کے نزدیک ہاتھ، اور چہرہ تسلیم کیے ہیں، اسی لیے 'تو مخلوق کی طرح کا نہیں' کا لاحقہ ساتھ لگایا ہے۔ پھر عربی سے ان دونوں لفظوں کا ترجمہ بھی نقل کیا ہے۔ ہم نے جو تین عبارتیں بطورِ اعتراض نقل کی ہیں، وہ اس عبارت پر وارد ہیں، چاہے آخری فقرہ ساتھ ہو یا نہ ہو۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا تھا، اس لیے ہم نے اس سے از روئے استغنا اعراض کیا، ورنہ ہم تحریف کا سوچ بھی نہیں سکتے۔ سلفیوں کی جیت ہمیں جنت اور رضائے الٰہی سے زیادہ تو کیا اس کے برابر بھی عزیز نہیں۔ یہ جو ہم سلفی ہوئے تو صرف رضائے الٰہی اور جنت کی خاطر، اللہ قبول فرمائے۔

جو موت آئے رضائے حبیب کی خاطر
وہ موت موت نہیں زندگی کا حاصل ہے

ابن رشد کا ان پر اعتراض

۳۔ تیسری گزارش یہ ہے کہ بالفرض والتقدیر ڈاکٹر صاحب کا یہ اعتراض صحیح ہے، تو پھر ہم کہہ سکتے ہیں

۱۔ سلفی عقائد، ص ۹۵ ۲۔ أیضاً

کہ ایں گنا ہے است کہ در شہر شما نیز کنند۔

وہ یوں کہ محترم نے جس چیز سے سلفیوں کو ملزم کیا ہے، اسی الزام سے ابن رشد قرطبی نے اشاعرہ و ماتریدیہ کو ملزم کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

ویلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسما لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هي حال الجسم وذلك لان الذات لا بد أن يقولوا أنها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها أويقولوا أنها كل واحد منها قائم بنفسه فآلهة كثيرة وهذا قول النصارىٰ ...... وإن قالوا أحدهما قائم بذاته والآخر قائم به فقد أوجبوا أن يكون جوهرا وعرضا لأن الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره والمؤلف من جوهر و عرض جسم ضرورة۔(١)

اشاعرہ وغیرہ کا صفات کو زائد علی الذات ماننے سے ان پر لازم آتا ہے کہ خالق تعالیٰ جسم ہو، کیونکہ یہاں صفت اور موصوف، حامل اور محمول موجود ہو گئے، اور یہی حالت جسم کی ہوتی ہے، یہ اس طریقے پر کہ یا تو وہ ذات اور صفات دونوں کو قائم بالذات قرار دیں گے۔ اگر ایسا ہو جائے تو پھر بہت سارے آلہہ (معبود) ثابت ہو جائیں گے اور یا پھر ذات الٰہی کو قائم بنفسہ اور صفات کو قائم بالذات کہیں گے اور اگر ایسا ہو جائے تو پھر انہوں نے جوہر وعرض کو لازم کر دیا، کیونکہ جوہر قائم بذاتہ ہوتا ہے، اور عرض قائم بالغیر ہوتا ہے۔ اور جوہر وعرض سے مرکب چیز کو جسم ہی کہتے ہیں۔

اور اگر ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات بھی انوکھی ہے اور اس کی صفات بھی انوکھی ہیں لہٰذا یہ اعتراض وارد نہیں، تو ہم ان کی ایک شاہکار عبارت انہیں یاد دلائیں گے جو انہوں نے سلفیوں کے عقیدہ نزول باری تعالیٰ پر بطور تنقید لکھی تھی، ملاحظہ ہو:

اگر سلفی یہ سبق پڑھائیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات بھی انوکھی ہے، اور اس کی صفات بھی انوکھی ہیں، لہٰذا یہ ہوسکتا ہے کہ اللہ کی ذات عرش پر بھی رہے، اور آسمان دنیا پر بھی اتر جائے، تو عام عقل سلیم اس کو تسلیم نہیں کرتی، اتنی کھلی بات کو سمجھنے کے لیے کسی فلسفی عقل کی ضرورت نہیں۔(٢)

رفع تضاد کی صورت

ہم بھی ڈاکٹر صاحب سے یہی بات عرض کریں گے، باقی جو سلفیوں کے بارے میں محترم نے کہا ہے

١-الکشف، ص ٧٥

٢-سلفی عقائد، ص ٦٨

کہ ان کی یہ بات عقل سلیم تسلیم نہیں کرتی، تو ممکن ہے کہ 'سلیم' ان کا بیٹا ہو، اور ان کی عقل میں فتور ہو، سلیم اگر ٹھیک ہو تو وہ قرآن کی تصریح کے مطابق روح کا عروج بھی نیند کے وقت مان لے گا، اور اپنے بدن سے عدم مفارقت بھی، اور اگر عقل میں فتور ہو، تو پھر اس کے اپنے اسے سمجھا سکتے ہیں۔ ہم دخل در معقولات نہیں کرتے، لیکن لوگ سوچیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

اللّٰہ یتوفي الأنفس حین موتھا والتي لم تمت في منامھا ...... الخ(۱)

اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا کہ یہ مسئلہ بہت سے لوگوں پر مشتبہ بنتا ہے، کیونکہ اجسام میں ایسا ہونا ممتنع ہے، مگر لوگوں پر اس کی معرفت آسان ہو جائے گی اگر وہ روح پر غور کریں کہ وہ آسمان کی طرف بھی عروج کرتی ہے، مگر بندہ سے الگ بھی نہیں ہوتی

إنما اشتبه علی کثیر من الناس لأنھم صاروا یظنون أن ما وصف اللّٰہ عزوجل به من جنس ما توصف به أجسامھم فیرون ذلك یستلزم الجمع بین الضدین فإن کونه فوق العرش مع نزوله یمتنع في مثل أجسامھم لکن مما یسھل علیھم معرفة إمکان ھذا معرفة أرواحھم و صفاتھا وأفعالھا وإن الروح قد تعرج من النائم إلی السماء وھي لم تفارق البدن۔(۲)

اب ممکن ہے کہ عقل سلیم بھی مطمئن ہوگئی ہوگی اور یہ تو بہرحال صاف واضح ہوا، کہ معترض 'تشبیہ' کے مرض میں مبتلا ہے اور اللہ تعالیٰ کو اجسام پر قیاس کر رہا ہے۔

۴- چوتھی گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی عبارت سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ صفات فعلیہ کے تسمیہ میں بھی سلفی متفرد ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے لکھا:

ایسے ہی وہ غضب، رضا اور استواء علی العرش کے بارے میں کہتے ہیں جن کو وہ صفات فعلیہ کا نام دیتے ہیں۔(۳)

صفات فعلیہ اور دیوبند

ہم کہتے ہیں، کہ اگر یہی مراد ہے جو ہم سمجھے ہیں، تو پھر تفرد کی بات صحیح نہیں ہے کیونکہ صفاتِ ذات اور صفاتِ افعال کے تو احناف بھی قائل ہیں۔ سراج الدین اوشی کا کہنا ہے:

صفات الذات والأفعال طرا
قدیمات مصونات الزوال

۱- الزمر: ۴۲
۲- مجموع الفتاویٰ، ۵/۳۱۲
۳- سلفی عقائد، ص ۱۰

یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات الذات اور صفات الافعال سب کی سب قدیم ہیں، اور زوال سے محفوظ ہیں۔

اور ایک دانشور جو اہل دیوبند کو پسند بھی ہیں اور ان کی اس کتاب پر اہل دیوبند کی تقریظات بھی ہیں' لکھتے ہیں:

ان صفات مذکورہ کو صفات ذاتیہ اور امہات الصفات بھی کہتے ہیں۔ ان کا اور سب صفات باری تعالیٰ پر رتبہ مقدم ہے۔ صفات ذاتیہ کے علاوہ اللہ تعالیٰ کی جس قدر اور صفات ہیں، جیسے مارنا، جلانا، روزی دینا، تندرست اور بیمار کرنا، عزت و ذلت دینا، وعلیٰ ہٰذا القیاس ان کو صفات فعلیہ کہتے ہیں۔(۱)

اور اگر یہ مراد ہو کہ سلفی غضب، رضا، اور استواء علی العرش وغیرہ صفات کو فعلیہ سے مسمّٰی کرنے میں متفرد ہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس میں اشاعرہ ان کے شریک ہیں۔ قاضی ابوبکر باقلانیؒ لکھتے ہیں:

فإن قال قائل ففصلوا إلى صفات ذاته من صفات أفعاله لأعرف ذلك قيل له صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفا بها وهي الحياة والعلم والقدرة ... وصفات فعله هي الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضل۔(۲)

اگر کوئی کہنے والا کہے کہ میرے سامنے صفات ذات اور صفات الافعال کی تفصیل کریں تاکہ میں اسے پہچان سکوں، تو جواب یہ ہے کہ صفات ذات وہ ہیں جن سے اللہ تعالیٰ لم یزل اور لا یزال میں موصوف ہوتا ہے جیسے حیات، علم اور قدرت وغیرہ ...... اور صفات افعال وہ ہیں جس کو خلق، رزق، عدل، احسان، تفضّل وغیرہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔

معلوم ہوا کہ جو صفات ذتِ الٰہی کے ساتھ دائماً قائم نہ ہوں وہ صفات فعلیہ ہیں۔ اور یہ بھی ثابت ہوا کہ ڈاکٹر صاحب خود اس بات میں متفرد ہیں، ورنہ سلفی بالکل ٹھیک سلفِ طیب کے تابع ہیں۔

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

اس بارے میں ہم ابن قدامہ مقدسی کی کتاب 'روضۃ الناظر' کی عبارت پیش کرتے ہیں۔ ابن قدامہ وہ صاحب ہیں جن کے بارے میں محمود دمشقی کی کتاب 'اثبات الحد' کے محشی نے دعویٰ کیا ہے کہ

۱- عقائد الاسلام، ص ۲۶ ۲- التمہید، ص ۲۹۹

انہوں نے اشاعرہ وماتریدیہ کی صریح تکفیر کی ہے۔ ابن قدامہ مقدسی متشابہ کی مختلف تعریفات ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: (ترجمہ از ڈاکٹر صاحب) صحیح یہ ہے کہ متشابہ کا مصداق وہ آیات ہیں، جو اللہ تعالیٰ کی صفات کے متعلق وارد ہوئی ہیں۔ متشابہ پر ایمان رکھنا واجب ہے اور اس کی تاویل کے درپے ہونا حرام ہے۔ مثلاً الرحمن علی العرش استویٰ رحمٰن نے عرش پر استواء کیا۔ بل یداہ مبسوطتان بلکہ اللہ کے دونوں ہاتھ کھلے ہیں۔ لما خلقت بیدی جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا۔ و یبقیٰ وجہ ربك تیرے رب کا چہرہ باقی رہے گا۔ تجری باعیننا وہ ہماری آنکھوں کے سامنے چلتی ہے۔ اس پر سلف کا اتفاق ہے کہ ان صفات کو (دل سے ماننا اور ان کا) زبان سے اقرار کرنا اور ان کو جیسے کہ وہ مذکور ہیں اسی طرح ذکر کرنا اور ان کے معنی کے درپے نہ ہونا ضروری ہے کیونکہ اللہ سبحانہ نے ان کے معنیٰ کے درپے ہونے والوں کی مذمت کی ہے اور ان کو ان لوگوں کے ساتھ لاحق کیا ہے جو فتنہ جو ہیں۔ اور ان کو اہل کجی کا نام دیا ہے، متشابہ کے برخلاف مجمل کے معنیٰ کو معلوم کرنا قابل مذمت نہیں ہے۔ بلکہ قابل مدح ہے کیونکہ یہ احکام کو جاننے اور حلال وحرام کے درمیان فرق کرنے کا طریقہ ہے۔ علاوہ ازیں آیت (جس کا ترجمہ یہ ہے)

''وہی ہے جس نے آپ پر کتاب کو نازل کیا، اس میں بعض آیتیں محکم ہیں۔ وہی قرآن کی اصل مراد ہیں اور دوسری متشابہ ہیں۔ سو جن کی دلوں میں کجی ہے وہ گمراہی پھیلانے کے لیے اور مطلب نکالنے کی غرض سے متشابہات کے پیچھے لگتے ہیں۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور ان کا مطلب نہیں جانتا اور مضبوط علم والے کہتے ہیں: ہم نے یقین کیا ان پر سب ہمارے رب کی طرف سے ہیں اور صرف وہی سمجھتے ہیں جو عقل والے ہیں۔''

اس آیت میں ایسے قرائن موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ متشابہ کے معنیٰ کو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں اور یہ کہ لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے وما یعلم تأویلہ إلا اللّٰہ پر ہی وقف کرنا صحیح ہے۔ لفظ کے اعتبار سے تو اس طرح کہ لفظ راسخین کا عطف لفظ اللہ پر مطلوب ہوتا، تو یقولون کے بجائے ویقولون آمنا بہ واو کے ساتھ کہتے۔ رہا معنیٰ کے اعتبار سے تو وہ اس طرح کہ اس آیت میں معنیٰ کے درپے ہونے والوں کی تعریف کی جاتی، مذمت نہ کی جاتی۔ علاوہ ازیں راسخین کا یہ کہنا کہ آمنا بہ یہ ایسی شے کی اللہ کو تفویض وتسلیم ہے جس کے معنیٰ سے وہ واقف نہیں ہیں۔ خاص طور پر جبکہ اس کے بعد انہوں نے یہ کہا کہ کل من عند ربنا یہاں ان کا اپنے رب کو ذکر کرنا اس پر اعتماد کرنے کا اور اسے تسلیم وتفویض کرنے کا فائدہ دیتا ہے۔ مزید برآں اما کا لفظ جملہ کی تفصیل

کے لیے ہوتا ہے۔ اس کو ذکر کرنا کہ ''ان کے دل میں کجی ہے'' اور پھر یہ بیان کہ ''وہ متشابہ اور اس کے معنیٰ کے درپے ہیں۔'' اس سے معلوم ہوا کہ یہ راسخین کے علاوہ لوگوں کی ایک اور قسم ہے۔ اگر یہ متشابہ کا مطلب جانتے ہوتے تو معنیٰ کی طلب میں یہ پہلی قسم سے مختلف نہ ہوتے۔ اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ متشابہ کا معنیٰ کسی کو بھی معلوم نہیں تو اس کو ہماری ذکر کردہ صورت (یعنی تفویض) کے علاوہ معنیٰ پر محمول کرنا ناجائز ہے۔ اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے ایسا خطاب وکلام کیوں کرتے ہیں جس کو مخلوق سمجھتی ہی نہیں ہے۔ یا اپنے رسول پر ایسی بات کیوں نازل فرماتے ہیں جس کا مطلب کوئی اور نہیں جانتا؟ اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ بات جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ایسی بات پر ایمان لانے کو کہیں جس کا مطلب وہ نہ جانتے ہوں تاکہ ان کی اطاعت اور فرمانبرداری کا امتحان لیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا امتحان حروف مقطعات میں لیا ہے جن کا مطلب معلوم نہیں ہے۔(۱)

تحلیل وتجزیہ

یہ عبارت بہت طویل تھی، ہم نے بغرض اختصار صرف اس کا ترجمہ پیش کرنے پر اکتفا کیا۔ اس عبارت کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا سکتا ہے مگر ہم صرف چند باتیں اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں، وبیداللہ التوفیق۔

صفاتِ الٰہیہ متشابہات میں سے نہیں

۱- پہلی بات یہ ہے کہ جو لوگ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ صفات الٰہی کا مسئلہ متشابہات میں داخل ہے تو ان پر لازم ہے کہ یا تو اس کے ثبوت میں حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیش کریں، یا پھر سلف صالحین یعنی صحابہ کرامؓ، تابعینؒ عظام اور تبع تابعینؒ کے اقوال وآرا کو سامنے لائیں۔ تاکہ پتہ چلے کہ واقعی صفات الٰہی کا مسئلہ متشابہات میں داخل ہے۔ باقی رہے جوینیؒ، ابن العربیؒ، رازیؒ ونسفیؒ وغیرہ تو انہوں نے صرف اہل السنّت والجماعت کے افراد کا منہ بند کرانے کے لیے یہ شوشہ چھوڑا ہے جس کا حقیقت سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ محققین اشاعرہ میں سے بھی بعض لوگ اس کو پسند نہیں کرتے کہ صفات الٰہی کے مسئلے کو متشابہات میں رکھا جائے۔ مثلاً ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

ولكن لسنا نرتضي قول من يقول أن ذلك من المتشابهات كحروف أوائل

---

۱ سلفی عقائد ص ۱۲، ۱۳

السور، فإن حروف أوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة علي المعاني ومن نطق بحروف أو بكلمات لم يصطلح عليها۔ فواجب أن يكون معناه مجهولا إلى أن يعرف ما أراد به فإذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته وأما قوله صلى الله عليه وسلم "ينزل الله إلى السماء الدنيا" فلفظ مفهوم ذكر للتفهيم، وعلم أنه يسبق إلى الأفهام منه المعنىٰ الذي وضع له، أو المعنىٰ الذي يستعار له، فيكف يقال أنه متشابه بل هو مخيل معنىٰ خطأ عند الجاهل ويفهم معنىٰ صحيحا عند العالم۔(۱)

مگر ہم اس آدمی کے قول کو پسند نہیں کر سکتے، جو صفات الٰہی سے متعلق آیات اور احادیث کو متشابہات میں سے قرار دیتا ہے، جیسے حروف مقطعات ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ حروف مقطعات اہل عرب کی کسی سابق اصطلاح میں خاص خاص معانی پر دلالت کرنے کے لیے موضوع نہیں ہوئے تھے۔ جو آدمی ایسے کلمات اور حروف پر تلفظ کرے جس پر لوگوں کی اصطلاح اور اتفاق نہ ہو، تو اس کا معنیٰ اس وقت تک لازماً مجہول ہوگا، جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ ان سے کس مفہوم کا ارادہ کیا گیا ہے؟ پھر وہ جب اس کو ذکر کرے، تو یہ اس کی جانب سے ایک نئی اصطلاح کے وضع کرنے کا مرادف ہوگا۔ باقی رہا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر اترتے ہیں، تو اس کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے، اور تفہیم ہی کے لیے اس کو ذکر کیا ہے اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ اس حدیث سے ذہن کی طرف وہی معنیٰ جاتا ہے جس کے لیے یہ لفظ وضع ہوا ہے، یا پھر وہ معنیٰ کہ جس کے لیے یہ لفظ مستعار لیا گیا ہے۔ تو کس طرح کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ متشابہ ہے؟ بلکہ یہ جاہل کے ذہن میں غلط مفہوم اور عالم کے خیال میں درست مفہوم ڈال دیتا ہے۔

امید ہے کہ ڈاکٹر صاحب اور ان کے متعلقین کا شبہہ دور ہو گیا ہوگا اور یقین کیا ہوگا کہ آیاتِ صفات کو متشابہات میں داخل کرنا درست قطعاً نہیں ہے۔

تاویل اور ابن قدامہؒ

دوسری بات یہ ہے کہ ابن قدامہؒ کی اصل عبارت یہ ہے:

والصحيح أن المتشابه ما ورد في صفات الله سبحانه مما يجب الإيمان به ويحرم التعرض لتأويله ـ

یعنی صحیح بات یہ ہے کہ متشابہ وہ نصوص ہیں جو اللہ تعالیٰ کی صفات کے بارے میں وارد ہیں، جن پر

۱- الاقتصاد، ص ۱۲۳

ایمان رکھنا واجب ہے، اور ان کی تاویل میں لگ جانا حرام ہے۔

اور اپنی دوسری کتاب میں لکھتے ہیں:

وأما الإجماع فإن الصحابة أجمعوا علىٰ ترك التأويل بما ذكرنا عنهم وكذلك أهل كل عصر بعدهم ولم ينقل التأويل إلا عن مبتدع أو منسوب إلى بدعة۔(۱)

اور رہا اجماع تو وہ یہ ہے کہ تمام صحابہ کرامؓ نے ترک تاویل پر اتفاق کیا ہے، جس کو ہم نے ذکر کیا ہے۔ اس طرح ان کے بعد ہر زمانے کے لوگوں نے بھی اس پر اتفاق کیا ہے، تاویل صرف بدعتی یا بدعت کی طرف منسوب شخص سے ہی منقول ہے۔

پھر کچھ آگے جا کر لکھتے ہیں:

وقد نقلنا إجماعهم عليه فيجب اتباعه ويحرم خلافه۔(۲)

ہم نے اس اجماع امت کو ان سے نقل کیا، تو اس کا اتباع کرنا واجب ہے اور خلاف کرنا حرام ہے۔

پوچھنا یہ ہے کہ کیا ڈاکٹر صاحب صفات الٰہی کی تاویل کو حرام جانتے ہیں؟ ابن قدامہؒ نے آگے جا کر لکھا ہے:

ثم قد ثبت بكتاب الله والمتواتر عن رسول الله وإجماع السلف على أن الله تعالىٰ في السماء على عرشه۔(۳)

پھر اللہ تعالیٰ کی کتاب، حدیث متواتر اور اجماع سلف سے یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر کی جہت میں عرش پر ہے۔

کیا ڈاکٹر صاحب ابن قدامہؒ کے اس قول کے بھی قائل ہیں؟ اگر نہیں تو ایک ایسے عالم کے قول سے استدلال جس میں اسے اشتباہ ہوا ہو، کیا معنیٰ رکھتا ہے؟ ہم اشتباہ کی بات کر رہے ہیں، ہاں اگر ان کی اپنی تحقیق یہ ہو، تو پھر بات دوسری ہوگی۔ اس اشتباہ کا ذکر آگے آئے گا۔

محترم ڈاکٹر صاحب ناراض نہ ہوں، ہم بھی ان کے مذہب کی کتابوں سے اپنی تائید میں حوالے پیش کرتے ہیں۔ یہ ہم نے صرف ان کو ان کے اکابر کے اصول یاد دلائے ہیں۔

دیکھیے، مولانا حسین احمدؒ، مولانا مودودیؒ کے ہدایہ کی ایک عبارت سے استدلال پر فرماتے ہیں:

۱- ذم التاویل، ص ۳۸ ۲- ذم التاویل، ص ۴۸

۳- ذم التاویل، ص ۴۴

محترما! مودودی صاحب کا یہ فتویٰ صاحب ہدایہ کے قول سے نہایت تعجب خیز ہے۔ وہ تو ہدایہ، شرح وقایہ اور دیگر کتب فقہ حنفیہ کی سخت تذلیل اور توہین جگہ جگہ کرتے ہیں، اور تقلید جامد اور تقلید کورانہ وغیرہ کو انتہائی غلط طریقہ بتلاتے ہیں۔ اب اس مسئلے میں صاحب ہدایہ کی تقلید فرماتے ہوئے ایسا فتویٰ کیوں دیتے ؟!(۱)

اس حوالے کا آخری حصہ ہم نے اس لیے چھوڑ دیا کہ وہ معیار حق سے متعلق تھا۔ اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حوالہ تب کسی کتاب سے دینا درست ہوگا، جب اس کی توہین وتذلیل نہ ہو، ورنہ اگر مسئلہ دوسرا ہو، یعنی توہین کا ہو تو تب وہ حوالہ تعجب خیز تو ہے ہی اور 'کیوں' کے لفظ کو بھی ان کے سامنے رکھا جا سکتا ہے کہ تو نے کیوں یہ حوالہ دیا؟ ہم نے صرف اور صرف سوالات پوچھے ہیں، ڈاکٹر صاحب کا کوئی سخت محاسبہ نہیں کیا ہے۔ اس لیے امید ہے کہ وہ اپنے بزرگوں کے اصولوں سے انحراف نہیں کریں گے۔

یہ اصول فقہ کا متشابہ نہیں

تیسری بات یہ ہے کہ متشابہ کا جو مفہوم ابن قدامہؒ وغیرہ بیان کرتے ہیں وہ تو بحث اصول فقہ میں سے ہے ہی نہیں۔ وہ تو علم کلام کا ایک مسئلہ ہے، حروف مقطعات اور آیات صفات اس متشابہ میں داخل ہی نہیں، جس کو یہ لوگ بیان کر رہے ہیں۔ حروف مقطعات اس لیے قرآن میں وارد ہیں تاکہ لوگ سمجھ لیں کہ قرآن مجید ان حروف سے مرکب ہے، مگر پھر بھی مخالفین محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کے مقابلے سے عاجز ہیں۔ یہ وجہ قرآن مجید کے اعجاز اور اس کے من جانب الٰہی ہونے کی دلیل ہے۔ مگر آیات صفات کا معنیٰ تو معروف ہے۔ یہ اس معنیٰ پر محمول کیے جائیں گے، جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہے، اور مخلوق کی صفات سے مشابہ نہ ہو۔ کیونکہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق کی ذات سے مشابہ نہیں ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کی صفات ان کی صفات سے مشابہ نہیں ہیں۔ ڈاکٹر عبدالکریم زیدانؒ لکھتے ہیں:

والحق أن المتشابه بالمعنى الذي أراده الاصوليون ليس من بحث الأصول وإنما هو من أبحاث الكلام، ويكفينا ههنا أن نقول متعجلين أن الحروف المقطعة وآيات الصفات ليست من قبيل المتشابة الذي يريدونه فالحروف المقطعة جاء ت لبيان أن القرآن الكريم مؤلف من هذه الحروف وأمثالها و مع هذا فقد عجز البشر عن محاكاته وهذه آية إعجازه وكونه من عند الله،

۱۔ مکتوبات، ۴/ ۱۲۶۔ مولانا مودودیؒ نے ایک جگہ اپنے موقف کی تائید میں ہدایہ کی عبارت سے استدلال کیا تھا۔ مولانا حسین احمد مدنیؒ کے کسی مرید نے اُن سے ایک خط میں اس حوالے سے دریافت کیا تھا تو انہوں نے مندرجہ بالا جواب دیا۔

وآيات الصفات معناها معروف ونحمل على المعنىٰ اللائق بالله عزوجل أي تثبت له هذه الصفات على نحو يخالف صفات المخلوقين فكما أن ذات الله لا تشبه الذوات فكذلك صفاته لا تشبه الصفات۔ (١)

احباب اس بحث میں ابوحامد غزالیؒ کی ایک عبارت بھی سامنے رکھ لیں جو پہلے گزر چکی ہے۔اب یہ ڈاکٹر صاحب ہی بتائیں گے کہ یہ بات اصول فقہ میں کس طرح فٹ کی جاسکتی ہے؟

چوتھی بات یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اصرار کرتا ہے کہ صفات الٰہی کا مسئلہ متشابہات کے حکم میں شامل ہے، تو پھر ہم کہتے ہیں کہ متشابہ کا دو سے زیادہ معانی رکھنے والے لفظ پر اطلاق ہوتا ہے اور محکم اسے کہتے ہیں جس کا ایک ہی معنیٰ ہو، جیسا کہ ابوبکر جصاصؒ نے لکھا:

كان أبو الحسن رحمه الله يقول المحكم ما لا يحتمل إلا وجها واحدا والمتشابه ما يحتمل وجهين أو أكثر منهما۔(٢)

ابوالحسن کرخی علیہ الرحمہ فرماتے تھے کہ محکم اسے کہا جاتا ہے جس میں صرف ایک احتمال ہو، اور متشابہ وہ ہے جو دو یا اس سے زیادہ معانی کا احتمال رکھتا ہو۔

اور اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں:

وأعلمنا أنه مبتغ للفتنة وهي الكفر والضلال في هذا الموضع كما قال الله تعالىٰ والفتنة أشد من القتل۔ يعني والله أعلم الكفر فأخبر أن متبع المتشابه وحامله على مخالفة المحكم في قلبه زيغ يعني الميل عن الحق يستدعي غيره بالمتشابه إلى الضلال والكفر فثبت بذلك أن المراد بالمتشابه المذكور في هذه الآية هو اللفظ المحتمل الذي يجب رده إلى المحكم۔(٣)

اس نے ہمیں خبر دی کہ یہ بندہ 'فتنہ' کی تلاش کرتا ہے، اور 'فتنہ' سے یہاں مراد کفر وضلالت ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: الفتنه أشد من القتل۔ یعنی فتنہ کفر وضلالت قتل سے سخت ہے۔ تو اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ متشابہات کا پیچھا کرنے والے، اور اس کو محکمات کی مخالفت پر محمول کرنے والے شخص کے دل میں کجی ہے، یعنی وہ حق سے مائل (منحرف) ہے کہ غیر کو متشابہ کی وجہ سے کفر وضلالت میں مبتلا کرنا چاہتا ہے۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ مراد اس متشابہ سے جو درج بالا آیات میں

۱-الوجیز،ص۳۵۳ ۲-الفصول،۱/۲۰۵

۳-احکام القرآن،۲/۷

مذکور ہے، وہ محتمل لفظ ہے، جس کو محکم کی طرف پلٹانا لازم ہے۔

پھر ابو بکر جصاصؒ نے باقی وجوہ کی تضعیف کی ہے اور آخر میں لکھا ہے:

فلم يبق من الوجوه التي ذكرنا من أقسام المحكم والمتشابه مما يجب بناء أحدهما على الآخر وحمله على معناه إلا الوجه الأخير الذي قلنا وهو أن يكون المتشابه اللفظ المحتمل للمعاني فيجب حمله على المحكم الذي لا إحتمال فيه ولا إشتراك في لفظه۔ (۱)

چونکہ متشابہ کا محکم پر محمول کرنا واجب ہے تو اس لیے ان وجوہ میں کوئی بھی (تضعیف سے) نہیں بچا، جو ہم نے محکم اور متشابہ کے احکام میں ذکر کیے تھے۔ مگر وہ اخیر وجہ جو ہم نے بطور انتخاب ذکر کیا تھا، تو اب اس متشابہ کا محکم پر محمول کرنا واجب ہے، جس میں نہ احتمال ہے، اور نہ اس کے لفظ میں اشتراک۔

اور اپنی کتاب 'الفصول' میں لکھا:

وكذلك يجب هذا الاعتبار في كل ما جاء في القرآن من المتشابه في ذكر صفات اللّٰه وأفعاله مما يحتمل في اللغة معنيين فهو محمول على المحكم الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا۔ (۲)

اسی طرح یہی اعتبار اور قانون لازم ہے، قرآن کے ہر اس متشابہ میں جو اللہ تعالیٰ کے افعال اور صفات میں وارد ہیں، اور لغت میں دو معانی کا احتمال رکھتے ہوں۔ تو اس کو اس محکم پر محمول کریں گے، جس کا صرف ایک ہی معنیٰ ہوگا۔

اس بحث سے یہ بات روشن ہوگئی، کہ جن حضرات نے صفات الٰہی کے مسئلے کو متشابہات کے تحت رکھا ہے، وہ پھر 'متشابہ' کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں، کہ وہ لفظ محتمل المعانی ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ پھر اس 'متشابہ' کے معنی معلوم نہیں ہیں۔ جیسا کہ ڈاکٹر صاحب باور کراتے ہیں۔ اگر اس رائے اور خیال کو کوئی ذہن میں رکھ لے، تو محترم کی بات کا صفایا ہو جائے گا۔

وقف اور تاویل ظنی

پانچویں بات یہ ہے کہ اگر ہم ابن قدامہؒ کے وہ دلائل تسلیم بھی کر لیں کہ وقف إلا اللہ ہی پر ہے تب بھی زیادہ سے زیادہ نزاع لفظی ہوگا۔ اس لیے کہ جو لوگ والرسخون في العلم پر وقف کے قائل ہیں وہ

۱۔ احکام القرآن، ۲/ ۷ ۲۔ الفصول، ۱/ ۲۰۷

خیال کرتے ہیں کہ راسخ في العلم لوگ متشابہ کا صرف ظنی مفہوم جانتے ہیں اور جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ وقف إلا اللّٰہ پر ہے وہ راسخین فی العلم سے تاویل حقیقی اور یقینی کے علم کی نفی کرتے ہیں۔ ملا جیونؒ فرماتے ہیں:

فعندنا يجب الوقف على قوله إلا الله وقوله "والراسخون في العلم" جملة مبتدأه ...... وعند الشافعي لا يوقف على قوله 'إلا الله' بل قوله 'والراسخون' معطوف على قوله 'الله' ويقولون حال منه فيكون المعنى: إلا الله والعلماء الراسخون في العلم۔ ولكن هذا نزاع لفظي لأن من قال يعلم الراسخون تأويله يريدون: يعلمون تأويله الظني ومن قال لا يعلم الراسخون تأويله يريدون: لا يعلمون التأويل الحق الذي يجب أن يعتقد عليه۔(۱)

ہمارے نزدیک وقف إلا اللّٰہ پر ہے، اور یہ قول الراسخون في العلم ابتدائیہ جملہ ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک إلا اللّٰہ پر وقف نہیں ہوگا بلکہ الراسخون اسم جلالہ اللّٰہ پر معطوف ہے اور یقولون حال ہے اس سے۔ معنی یہ بنے گا کہ اس کی تاویل کو اللہ تعالیٰ اور راسخ فی العلم علما جانتے ہیں۔ مگر یہ نزاع لفظی ہے، کیونکہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ راسخ فی العلم علما متشابہات کی تاویل جانتے ہیں' تو ان کے خیال میں وہ متشابہات کی تاویل ظنی کو جانتے ہیں اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ راسخ فی العلم علما متشابہات کی تاویل نہیں جانتے، تو ان کے خیال میں وہ متشابہات کی اس تاویل کو نہیں جانتے کہ جس پر اعتقاد رکھنا لازم ہے۔ یعنی تاویل یقینی و حقیقی نہیں جانتے۔

اس بات سے بھی واضح ہو گیا، کہ ڈاکٹر صاحب کی کوشش رائیگاں ہو گئی۔

چھٹی بات یہ ہے کہ اگر ہم علامہ ابن قدامہؒ کی تحقیق کو تسلیم بھی کر لیں' جیسا کہ ڈاکٹر صاحب کا خیال ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ ان کو لفظ 'تاویل' سے غلط فہمی ہوئی ہے، کیونکہ لفظ 'تاویل' تین معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

(۱) ایک اس معنی میں کہ 'تاویل' کا معنی پھیرنا ہے لفظ کا' راجح احتمال سے مرجوح احتمال کی طرف۔ اس دلیل کی بنیاد پر جو اس کے ساتھ متصل اور پیوست ہو۔ صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به۔

(۲) دوسرے اس معنی میں کہ تاویل وہ ہے جس سے الفاظ کی تفسیر کی جائے' برابر ہے کہ وہ ظاہر کے

۱- نورالانوار، ۱/ص ۴۲۲

موافق ہو یا ظاہر کے موافق نہ ہو۔التأویل ھو تفسیر الکلام سواء وافق ظاھرہ أو لم یوافقہ۔

(۳) تیسرے اس معنیٰ میں کہ تاویل وہ حقیقت ہے، جس کی طرف کلام کا رجع (لوٹنا) ہوتا ہے، یعنی مصداق کلام۔التأویل ھو الحقیقة التي یؤول الکلام إلیه۔(۱)

اب اگر غور سے کام لیا جائے، تو بات یوں بنتی ہے کہ اگر علامہ ابن قدامہؒ کے ہاں تاویل سے مراد پہلا مفہوم ہے، تو اس مفہوم کے لحاظ سے ''لفظ کا وہ معنیٰ جو کلام کے ظاہری دلالت کے مطابق ہو'' تاویل ہے ہی نہیں۔ تاویل تو مخالفِ ظاہر مفہوم کو کہتے ہیں، اور ان کا خیال یہ ہے کہ تاویل سے اللہ کی مراد یہی ہے، اور ساتھ ہی ان کا یہ بھی قول ہے کہ ''نصوص کا ظاہر ہی معتبر ہے'' تو یہ تناقض کے سوا اور کیا ہے؟ کہ ظاہر بھی مراد ہو، اور مخالف ظاہر بھی مراد ہو؟

یہ جو ہم نے کہا کہ ان کا قول ہے کہ نصوص کا ظاہر ہی معتبر ہے' تو یہ اس عبارت میں موجود ہے جو ڈاکٹر صاحب نے 'ذم التاویل' سے پیش کی ہے۔ ولا تأویل لھا بما یخالف ظاھرھا (سلفی عقائد ص۱۴) تو جب مسئلہ یہ ہے پھر آخر اس سے استدلال کیونکر ہو سکتا ہے؟ اور اگر دوسرا احتمال مراد ہو، تو پھر یہ خود ابن قدامہؒ کی شان و مقام کے مطابق نہیں ہے کیونکہ ان صفات کی تفسیر کو کون نہیں جانتا؟ اور خود انہوں نے جو کچھ لکھا ہے اس سے اس مزعوم احتمال کی تردید ہو جاتی ہے۔ اور اگر تاویل سے ان کی مراد تیسری قسم ہو، یعنی حقیقت و مصداق، تو اس سے پھر 'علم' کی نفی نہیں ہوتی، یعنی کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ انسانوں کو پھر ان صفات کا علم نہیں ہے، کیونکہ مصداق اور حقیقت کے مشاہدے کے بغیر چیزوں کا علم ہو جاتا ہے۔ یوسف علیہ السلام کے خواب کی حقیقت بعد میں سامنے آ گئی، مگر اس کا علم پہلے ہی سے سب کو ہو گیا تھا۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ ابن قدامہؒ کا یہ قول ڈاکٹر صاحب کے لیے مفید نہیں ہے۔

تاویل کے اسی مفہوم کے قریب قریب بات حافظ ابن کثیرؒ نے بھی لکھی ہے:

التأویل یطلق و یراد به في القرآن معنیان أحدھما التأویل بمعنی حقیقة الشيء وما یؤول أمرہ إلیه ...... فإن أرید بالتأویل ھذا فالوقف علی الجلالة لأن حقائق الأمور و کنھھا لا یعلمه علی الجلية إلا اللّٰه عزوجل ...... و أما إن أرید بالتأویل المعنی الآخر وھو التفسیر والتعبیر عن الشيء۔ فإن أرید ھذا المعنی فالوقف علی ﴿والراسخون في العلم﴾ لأنھم یعلمون ویفھمون ما خوطبوا به بھذا الاعتبار۔(۲)

۱۔الحمویة، ص۴۷، ۲۷۔تفسیر القرآن، ۱/۳۴۷

تاویل کا جو اطلاق ہے، قرآن مجید میں اس سے دو مفہوم مراد ہوتے ہیں۔ ایک تاویل بمعنیٰ حقیقت ایک چیز کی، اور وہ جس کی طرف کسی چیز کا رجوع ہوتا ہو، یعنی مصداق۔ اگر تاویل سے یہ معنیٰ مراد ہو، تو پھر اسم جلالہ یعنی إلا اللّٰہ پر وقف ہوگا، اس لیے کہ ان امور کے حقائق اور 'کنہ' اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی بھی کما حقہ نہیں جانتا۔ اور اگر تاویل سے دوسرا مفہوم مراد ہو، یعنی تعبیر و تفسیر کسی چیز کی، تو پھر وقف والراسخون في العلم پر ہوگا، کیونکہ وہ جانتے اور سمجھتے ہیں، اس کلام کو جس کے وہ مخاطب بنائے گئے ہیں، اس اعتبار کے مطابق۔

ہم تو علامہ ابن قدامہؒ کو بھی 'راسخ فی العلم' جماعت میں شامل سمجھتے ہیں، تو دوسرے مفہوم کے مطابق وہ خود بھی متشابہ کا مطلب جانتے ہیں۔ اور اگر پہلا مفہوم مراد ہو، تو اس کے مصداق کا علم اللہ تعالیٰ تک ہی مخصوص ہوگا، اور ان صفات کا علم دوسروں کے لیے بھی ثابت رہے گا۔ معلوم ہوتا ہے کہ محترم ڈاکٹر صاحب کا مطلوب کام پھر خراب ہوا۔

ایک غیر معقول اصول

ساتویں بات یہ ہے کہ ابن قدامہؒ نے آخری سوال کا جو جواب دیا ہے کہ ''اللہ تعالیٰ کے لیے یہ جائز ہے کہ بندوں کو ایسی بات پر ایمان لانے کو کہے، جس کا وہ مطلب نہ جانتے ہوں، تا کہ ان کی اطاعت اور فرمانبرداری کا امتحان لیں'' تو اس سے بڑھ کر فضول جواب شاید ہی کسی نے دیا ہو؟ ابو حامد غزالیؒ، فخر الدین رازیؒ، ابن العربیؒ وغیرہ نے اس ڈھکوسلے کے ذریعے اپنے آپ کو اعتراضات سے بچایا ہے اور یہ بھی غرض ہے کہ مخالفین کا منہ بند کر سکیں۔ مگر اس پر چند سوالات وارد ہوتے ہیں جن کا جواب دیے بغیر بات نہیں بنتی۔

پہلی بات یہ ہے کہ اس بات کے جائز ہونے کی قرآن و سنت میں کیا دلیل ہے؟ کس نص قرآن و سنت میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسا کلام بھی نازل کرتا ہے جس کا مفہوم لوگ نہیں جانتے ہیں؟ تا کہ ہم بے چارے اس سے اپنی آنکھیں ٹھنڈی کر لیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ابن قدامہؒ کے مذکورہ سوال و جواب میں مطابقت نہیں ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ یخاطب اللّٰہ الخلق بما لا یعقلونہ مگر اس کا فائدہ کیا ہوگا؟ پھر یہ لکھا ہے: لیختبر طاعتھم مگر یہ اس فائدہ کا جواب نہیں ہے۔ طاعت تو خطاب کو سمجھنے کے بعد کا مسئلہ ہے۔ میں اپنے بیٹے سے پانی لانے کا کہتا ہوں، وہ سرے سے اس کا مفہوم ہی نہیں سمجھتا تو وہ طاعت کرنا چاہے بھی تو کس طرح کرے گا؟

ایک معما ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا!

تیسری بات ہے کہ بالفرض غیر مفہوم کلام کے جواز کو مان بھی لیا جائے تو پھر سوال ہوگا کہ جواز سے وقوع کہاں سے اور کیسے ثابت ہوا ہے؟ کتنے اشیاء و امور ہیں جن کا جواز موجود ہے مگر کیا وہ واقع ہوئے ہیں؟

ابن قدامہؒ بات جواز کی کر رہے ہیں، مفہوم وقوع کا نکال رہے ہیں۔ و ھذا من عجائب الزمان۔

پھر یہ بھی مان لیتے ہیں کہ یہ خطاب واقع ہے، تو کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرض نہیں تھا کہ وہ لوگوں کو بتاتے کہ ان متشابہات کا مفہوم سمجھنے کی کوشش نہ کرو، کیونکہ اللہ تعالیٰ تمہاری طاعت کا بغیر سمجھے امتحان لینا چاہتا ہے؟ اگر نہیں' تو کیوں نہیں؟ اور اگر ہاں' تو آپؐ نے کہاں یہ بات فرمائی ہے؟

بات دراصل یہ ہے کہ یہ ایک فعل و عمل کا فائدہ اور اس کی حکمت سمجھنے کا مسئلہ ہے۔ کوئی بندہ اگر کسی فعل و عمل کی حکمت نہ جانے اور اس کے فائدے کو نہ سمجھے تو یہ مشکل نہیں ہے۔ فعل کی حکمت اور فائدہ نہ سمجھنے کی بنا پر کوئی شخص فعل کو رد نہیں کرتا۔ ہم اپنے بچوں کو سکول اور مدرسہ بھیجتے ہیں، مگر اس کا نفع بالغ ہونے کے بعد وہ جانتے ہیں، بلکہ اکثر تو بالغ ہونے کے بعد بھی نہیں جانتے۔ تو کیا ہم اس فعل و عمل کا ان سے کروانا بند کر دیں گے؟ اللہ تعالیٰ بھی اپنے بندوں سے ایسے افعال و اعمال کرواتا ہے جن کی حکمت اور فائدہ آخر زندگی یا بعد زندگی انہیں معلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر ہم فعل اور قول کو ہی نہ سمجھیں تو یہ کوئی شخص بھی قبول نہیں کرے گا۔

ہم اپنے بچوں کو استاذ کے پاس بھیج دیں، وہ پڑھائے، طلبہ الفاظ کا مطلب بھی نہ سمجھیں اور اخیر تک یہی اصول ہو۔ پھر طرفہ یہ کہ اس کی طاعت کا مطالبہ ہو، تو کون پڑھائے گا؟

حقیقت یہ ہے کہ ان لوگوں نے جب متشابہات کے حکم میں صفات الٰہی کو شامل کیا، تو پھر انہیں ان عظیم اشکالات کا سامنا کرنا پڑا، جواب نہ بن پڑا تو یہ افسانہ گھڑ لیا۔

چوں نہ دیدند حقیقت رہ افسانہ زدند

تاویل کی حقیقت

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب علامہ ابن قدامہؒ کی مذکورہ عبارت سے درج ذیل دو نتیجے نکالتے ہیں:

اس عبارت سے دو باتیں صاف واضح ہیں: ۱- ابن قدامہ مقدسی رحمہ اللہ کا وہی مسلک ہے جو اشاعرہ و ماتریدیہ کا ہے، یا کم از کم ان کے متقدمین کا ہے۔ یعنی صفات متشابہات کو مانتے ہوئے ان کا معنیٰ اللہ کو تفویض کرنا اور اس پر چھوڑنا۔ ۲- سلفی تفویض کے قائل نہیں ہیں اور تفویض کو تعطیل کہتے ہیں، جبکہ جمہور کے نزدیک تعطیل سے مراد اللہ تعالیٰ سے اس کی صفت کی نفی کرنا ہے۔ اشاعرہ و ماتریدیہ صفات متشابہات کی نفی نہیں کرتے، ان کو صفات مانتے ہیں، البتہ کہتے ہیں کہ ان کا ظاہری مطلب مراد نہیں ہوسکتا۔ پھر کیا مراد ہے؟ مراد کو وہ اللہ پر چھوڑتے ہیں۔ سلفی ان صفات کا ظاہری معنیٰ ہی متعین کرتے ہیں۔ اشاعرہ و ماتریدیہ چونکہ ان کا ظاہری مطلب اللہ کے شایان نہیں سمجھتے اس لیے وہ ان کا ظاہری مطلب نہیں لیتے۔ سلفی صفت کو ظاہری معنیٰ میں نہ لینے کو صفت کی تعطیل یعنی نفی سے تعبیر کرتے ہیں جو کہ سلفیوں کی زیادتی ہے۔ (۱)

ہم اس حوالے سے احباب کی خدمت میں چند گزارشات پیش کرتے ہیں، امید ہے کہ وہ توجہ فرمائیں گے۔

۱- خیانت کا ارتکاب

پہلی گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب سلفیوں کو دھوکہ دینے کے لیے بار بار خیانت کا ارتکاب کرتے ہیں۔ یہاں دیکھو، انھوں نے لکھا:

''اشاعرہ و ماتریدیہ صفات متشابہات کی نفی نہیں کرتے اور ان کو صفات مانتے ہیں۔'' حالانکہ پہلے انہوں نے خود لکھا ہے کہ ماتریدیہ انہیں صفات نہیں مانتے۔ ملاحظہ ہو ''قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ، چہرہ، پنڈلی اور استواء علی العرش کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ چونکہ کلام الٰہی میں ان کا ذکر ہے۔ اس

۱- سلفی عقائد، ص ۱۴

لیے ان پر ایمان ضروری ہے، لیکن چونکہ ان کا معنیٰ اور ان کی کیفیت ہمیں بتائی نہیں گئی ہے اس وجہ سے ان کو متشابہات کہا جاتا ہے اور اسی وجہ سے ان پر ایمان اس طور سے ضروری ہے کہ ان سے جو بھی اللہ تعالیٰ کی مراد ہے وہ حق ہے۔"

امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ اور بعض دیگر حضرات ان کو بھی اللہ تعالیٰ کی صفات کہتے ہیں، لیکن باقی اہل سنت کہتے ہیں کہ جب ان کا معنیٰ اور ان کی نوعیت و کیفیت کا کچھ علم ہی نہیں، تو ان کو صفات بھی نہیں کہنا چاہیے، ان کو صرف متشابہات کہنا چاہیے۔(۱)

یہ تو ایک وجہ ہوئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب پنے اکابر کی طرح صفات خبریہ کو اجزائے ذات کہتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اجزائے ذات اوصاف نہیں ہو سکتے۔ شیخ ابن عثیمین تلبیس کرتے ہیں لکھتے ہیں:

> لیکن علامہ ابن عثیمینؒ اجزائے ذات کو صفات باور کرانے پر مصر ہیں، غرض امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ضابطہ صفات مثلاً استواء، حیات اور کلام وغیرہ میں تو چلتا ہے۔ ہاتھ، پاؤں اور چہرے، وغیرہ میں نہیں چلتا، کیونکہ وہ حقیقت میں صفات نہیں ہیں اجزائے ذات ہیں۔(۲)

جو لوگ صفات خبریہ کو اجزائے ذات کہتے ہوں اور ان کی صفتیت کی نفی کرتے ہوں، وہ آخر کیسے ان کو صفات مان سکتے ہیں۔ پہلی عبارت میں تو صاف تصریح ہے کہ ماتریدیہ انہیں صرف متشابہات مانتے ہیں، صفات نہیں مانتے، مگر یہاں سلفیوں پر اعتراض کرتے ہوئے الٹی بات لکھ دی ہے۔ غالب نے کہا تھا:

ہیں کواکب کچھ نظر آتے ہیں کچھ
دیتے ہیں دھوکہ یہ بازی گر کھلا

۲- ابن قدامہؒ کا مسلک

دوسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا ابن قدامہؒ کے بارے میں یہ کہنا کہ "ابن قدامہؒ مقدسی کا وہی مسلک ہے جو اشاعرہ و ماتریدیہ کا ہے، یا کم از کم ان کے متقدمین کا ہے۔" بالکل خلاف واقعہ بات ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خود ڈاکٹر صاحب نے ملا علی قاری کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ ترجمہ اس کا یہ ہے:

> اس کے مطابق نص میں وارد صفات کی دو تاویلیں ہوئیں۔ ایک تفویض اور دوسری تاویل، اور شیخ ربانی ابواسحاق شیرازی امام الحرمین، غزالی اور ہمارے دیگر ائمہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا دونوں مذاہب اس بارے میں متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مجیء، صورت، شخص، رجل، قدم، ید، وجہ، غضب، رحمت، استواء علی العرش، کون فی السماء وغیرہ میں ظاہری معنی مراد نہیں ہے۔ کیونکہ

۱- اسلامی عقائد، ص ۴۳ ۲- سلفی عقائد، ص ۱۰۸

ظاہری معنی لینے میں وہ محال لازم آتے ہیں جو قطعی طور پر باطل ہیں، اور جو ایسے امور کو مستلزم ہیں، جو کہ بالاتفاق کفر ہیں۔ اسی وجہ سے تمام سلف و خلف مجبور ہوئے کہ ان صفات کے ظاہری معنیٰ کو ترک کردیں۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ سلف و خلف بقول ڈاکٹر صاحب 'تاویل' پر متفق ہیں، فرق ہے تو صرف اجمالی اور تفصیلی تاویل کرنے میں۔ مگر علامہ ابن قدامہؒ تو تاویل کو حرام کہتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب ہی کی نقل شدہ عبارت میں وہ کہتے ہیں:

الصحيح أن المتشابه ماورد في صفات الله سبحانه مما يجب الإيمان به ويحرم التعرض لتأويله كقوله تعالىٰ ﴿الرحمن عل العرش استوىٰ۔ بل يداه مبسوطتان۔ لما خلقت بيديّ۔ ويبقى وجه ربك۔ تجري باعيننا﴾ ونحوه فهذا إتفق السلف رحمهم الله على الإقرار به وإمراره على وجهه وترك تأويله فإن الله ذم المبتغين لتأويله۔

صحیح یہ ہے کہ متشابہ کا مصداق وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کی صفات کے متعلق وارد ہوئی ہیں۔ متشابہ پر ایمان رکھنا واجب ہے۔ اس کی تاویل کے درپے ہونا حرام ہے۔ مثلاً ''رحمٰن نے عرش پر استواء کیا''، بلکہ ''اللہ تعالیٰ کے دونوں ہاتھ کھلے ہیں''، ''جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا''، ''اور تیرے رب کا چہرہ باقی رہے گا''، ''وہ ہماری آنکھوں کے سامنے چلتی ہے''، اس پر سلف طیب کا اتفاق ہے کہ ان صفات کا قرار کرنا، اور ان کو جیسے وہ مذکور ہیں اسی طرح ذکر کرنا، اور ان کی تاویل نہ کرنا ضروری ہے، کیونکہ اللہ سبحانہ نے ان کی تاویل کے درپے ہونے والوں کی مذمت کی ہے۔(۲)

اور دوسری جگہ بھی ڈاکٹر صاحب کی نقل کردہ عبارت میں وہ فرماتے ہیں:

ومذهب السلف رحمة الله عليهم الإيمان بصفات الله وأسماء ه التي وصف بها نفسه في آياته وتنزيله أو علىٰ لسان رسوله من غير زيادة عليها ولا نقص منها ولا تجاوز ولا تفسير ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها ولا بصفات المخلوقين۔

اسلاف کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وہ اسماء وصفات جن کے ساتھ اتصاف کو اللہ تعالیٰ نے یا ان

۱۔ سلفی عقائد ص ۲۶۸
۲۔ سلفی عقائد ص ۱۰

کے رسول نے بیان کیا ہے بغیر ان پر کسی کمی بیشی کے، بغیر کسی مجاز و تفسیر کے، بغیر ظاہری معنیٰ کے مخالف کسی تاویل کے، اور بغیر مخلوق کی صفات وعلامات کے ساتھ تشبیہ کے ایمان رکھنا۔(۱)

اب ان دو عبارتوں کو ایک جگہ رکھنے سے اس کا نتیجہ کیا نکلا؟ ملاحظہ فرمائیں۔

۱- پہلی بات یہ ہے کہ صفات میں تاویل حرام ہے، عند ابن قدامہؒ۔ اشاعرہ و ماتریدیہ اس تاویل کو لازم سمجھتے ہیں۔فرق بین مذہب سلف وخلف محض در اجمالی و تفصیلی است۔

۲- دوسری بات یہ ہے کہ سلف وخلف ترک تاویل پر متفق ہیں، عند ابن قدامہ۔ اشاعرہ و ماتریدیہ کا کہنا ہے کہ سلف وخلف 'تاویل' پر متفق ہیں جیسا کہ قریب ڈاکٹر صاحب کی عبارت گزری ہے۔

۳- تیسری بات یہ ہے کہ ظاہری معنیٰ کے خلاف تاویل قطعاً نہیں ہونی چاہیے، عند ابن قدامہؒ۔ ظاہری معنیٰ کو قطعاً چھوڑ دینا چاہیے عند الأشاعرة والماتريدية، کیونکہ وہ مستلزم ہے محال کو اور ایسے امور کو بھی جو کہ بالاتفاق کفر وضلالت ہیں۔

اس کے بعد بھی اگر کوئی خوش فہم کہتا ہے کہ ابن قدامہ المقدسیؒ کا مسلک وہی ہے، جو اشاعرہ و ماتریدیہ کا ہے، تو اس کا کوئی علاج ہمارے پاس نہیں ہے۔

۳- ابوالحسن اشعریؒ کا عقیدہ

تیسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اشاعرہ کا نام لیا ہے۔ اس لیے ہم ابوالحسن اشعریؒ کا عقیدہ بیان کرتے ہیں۔ ابن عساکر ان کا عقیدہ اس طرح نقل کرتے ہیں:

فإن قال قائل قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذي به تقولون وديانتكم التي بها تدينون قيل له قولنا الذي به نقول وديانتنا التي بها ندين التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون وبما كان عليه أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته واجزل مثوبته قائلون ولمن خالف قوله مجانبون لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين، وشك الشاكين فرحمة الله عليه من إمام مقدم و كبير مفهم وعلىٰ جميع أئمة المسلمين

(۱) سلفی عقائد، ص ۱۴

وجملة قولنا أن نقرّ باللّٰه وملائكته و كتبه ورسله وما جاء من عند اللّٰه وما رواه الثقات عن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم لا نرد من ذلك شيئا وإن اللّٰه إله واحد فرد صمد لا إله غيره لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وأن محمداً عبده ورسوله وأن الجنة والنار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن اللّٰه يبعث من في القبور، وأن اللّٰه استوىٰ على العرش كما قال: "الرحمن على العرش استوىٰ" وأن له وجها كما قال: "ويبقى وجه ربك ذوالجلال والاكرام" وأن له يداً كما قال: "بل يداه مبسوطتان" وقال "لما خلقت بيديّ" وأن له عينا بلا كيف كما قال: "تجري باعيننا" وأن من زعم أن اسم اللّٰه غيره كان ضالا وأن للّٰه علما كما قال "أنزله بعلمه" وقوله "وما تحمل من أنثىٰ ولا تضع إلا بعلمه" و نثبت للّٰه قدرة كما قال "أولم يروا أن اللّٰه الذي خلقهم هو أشد منهم قوة" ونثبت للّٰه السمع والبصر لا ننفي ذلك عنه كما نفته المعتزلة والجهمية والخوارج ونقول أن كلام اللّٰه غير مخلوق وأنه لم يخلق شيئا إلا قال له "كن فيكون" كما قال " إنما قولنا لشيءٍ إذا أردنا أن نقول له كن فيكون۔"(۱)

اگر کوئی ہم سے پوچھ لے کہ تم نے تو معتزلہ، قدریہ، جہمیہ، حروریہ، رافضہ، مرجئہ سب پر نکیر کی ہے۔ تو تمہارا اپنا پسندیدہ قول اور چنیدہ طریقہ کون سا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں: ہمارا قول وطریقہ تمسک بالقرآن والسنۃ ہے اور اس کا تمسک بھی جس کو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین عظام رحمۃ اللہ علیہم اور ائمہ حدیث نے روایت کیا ہے۔ ہم اسی کو پکڑے ہوئے ہیں، اور خصوصا اس طریقے کا اتباع کرتے ہیں، جس پر امام احمد بن حنبلؒ قائم تھے۔ اس کے مخالفین سے اجتناب کرتے ہیں۔ کیونکہ امام احمد بن حنبلؒ کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے دین کو روشن کیا، اور ضلالت کو مٹایا۔ فی الحقیقت رئیس کامل اور امام فاضل وہی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں اور جو اس کی طرف سے آئے، ان سب پر ایمان رکھتے ہیں اور اس کو بھی مانتے ہیں جو ثقہ راوی بیان کرے۔ ہم ان میں سے کسی چیز کو رد نہیں کرتے، اللہ تعالیٰ واحد اور فرد و صمد ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور نہ اس نے کسی کو بیوی بنایا اور نہ کسی کو بیٹا۔ اور محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے بندے اور رسول ہیں، جنت اور دوزخ حق ہیں، قیامت آنے والی ہے

۱۔ تبیین کذب المفتری، ص ۱۵۷، ۱۵۸

جس میں کوئی شک نہیں۔ اللہ ان لوگوں کو اٹھائے گا جو قبروں میں پڑے ہیں۔ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے، جیسا کہ قرآن میں ہے کہ 'رحمٰن نے عرش پر استواء کیا'۔ اس کے لیے 'وجہ' ثابت ہے: ویبقی وجه ربك۔ جیسا کہ قرآن میں ہے، اس کے لیے 'ید' ثابت ہے، جیسا کہ قرآن میں یداہ 'وربیدیّ' مذکور ہے۔ اس کے لیے 'عین' بلا کیف ثابت ہے، جیسا کہ قرآن میں ہے۔ جو آدمی یہ گمان کرے کہ اللہ کا اسم اس سے غیر ہے تو وہ گمراہ ہے۔ اس کے لیے علم ثابت ہے، جیسا کہ قرآن میں بعلمہٖ بار بار وارد ہے۔ ہم اس کے لیے قدرت ثابت کرتے ہیں، جیسا کہ قرآن میں أشد منهم قوة مذکور ہے۔ ہم اس کے لیے 'سمع و بصر' ثابت کرتے ہیں اور اس سے ان کی نفی نہیں کرتے، جیسا کہ جہمیہ اور معتزلہ وغیرہ کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر مخلوق کو کلمہ 'کن' سے پیدا کیا جیسا کہ قرآن میں مذکور ہے۔

ابوبکر باقلانیؒ کی عبارت

یہ حوالہ ذرا طویل ہو گیا مگر ضرورت اس کے بغیر پوری نہیں ہو رہی تھی۔ اس عبارت کو اگر چہ براہ راست ان کی کتاب 'الابانۃ' سے بھی نقل کیا جا سکتا تھا مگر جو لوگ جہمیت کے التباسات اور اثرات سے واقف ہیں، وہ ہمیں اس طویل راستہ کو منتخب کرنے پر معذور سمجھیں گے إن شاء اللہ تعالیٰ۔ اس عبارت سے صاف صاف معلوم ہو گیا کہ ابوالحسن اشعری کا وہی عقیدہ ہے جو سلفیوں کا ہے۔ ان کی اس عبارت میں تفویض کا نام و نشان بھی نہیں ہے۔ اب ذرا ایک اور مشہور اشعری عالم کی عبارت بھی دیکھتے ہیں:

فإن قال قائل: فما الحجة في أن للّٰه عزوجل وجها ويدين؟ قيل له قوله تعالىٰ: "ويبقى وجه ربك ذوالجلال والاكرام" وقوله: "ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ" فأثبت لنفسه وجها ويدين ...... فإن قال قائل فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة إذ كنتم لم تعقلوا يد صفة ووجه صفة لا جارحة يقال له لا يجب ذلك كما لا يجب إذا لم نعقل حيا عالما قادرا إلا جسما أن نقضي نحن و أنتم على اللّٰه تعالىٰ بذلك وكما لا يجب متىٰ كان قائما بذاته أن يكون جوهرا وجسما لأنا وإياكم لم نجد قائما بنفسه في شاهدنا إلا كذلك وكذلك الجواب لهم إن قالوا فيجب أن يكون علمه وحياته وكلامه وسائر صفاته لذاته أعراضا۔ (۱)

۱- التمہید ص ۲۹۶-۲۹۸

اگر کوئی کہنے والا کہہ دے کہ اس بات کی کیا دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے وجہ اور یدین ہیں؟ جواب یہ ہے کہ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ''تیرے رب کا جلیل و کریم چہرہ ہی باقی رہنے والا ہے'' اور یہ فرمان کہ ''کس چیز نے تجھے سجدہ سے روکا اس شخص کو جسے میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا'' تو اللہ تعالیٰ نے ان دو آیات میں اپنے لیے چہرہ اور ہاتھ ثابت کیے...... اگر کوئی کہے کہ تم 'ید' اور 'وجہ' یعنی ہاتھ اور چہرہ کو جارحہ یعنی آلہ سمجھنے کے کیوں منکر ہوں؟ حالانکہ تم 'وجہ' کو صفت کے طور پر اور 'ید' کو صفت کے طور پر محسوسات میں نہیں جانتے؟ جواب یہ ہے کہ یہ لازم نہیں ہے کہ مخلوق میں جو چیز جارحہ ہو وہ خالق میں بھی جارحہ ہو، جس طرح یہ لازم نہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کو جسم تصور کر لیں۔ کیونکہ وہ حیی، قادر اور عالم ہے اور محسوسات میں ان صفات سے موصوف ذات جسم کی ہی ہوتی ہے اور جس طرح یہ لازم نہیں ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو جسم یا جوہر گمان کر لیں کیونکہ وہ قائم بالذات ہے، حالانکہ ہمارے مشاہدے میں قائم بالذات یا تو جسم ہوتا ہے یا جوہر...... اسی دلیل سے ان لوگوں کو بھی جواب دیا جائے گا، اگر وہ اعتراض کریں، کہ پھر تو واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم، حیات، کلام اور تمام صفات عرض ہو جائیں، کیونکہ محسوسات میں یہ عرض ہی ہوتے ہیں۔

اس عبارت کا حاصل یہ معلوم ہوا کہ جس طرح ہمارے مشاہدے میں صفات معنویہ اجسام کے ہوتے ہیں اور حادث ہوتے ہیں۔ مگر ہم اللہ تعالیٰ کے لیے ان صفات کو قدیم اور بغیر جسمیت کے ثابت کرتے ہیں اسی طرح صفات خبریہ بھی ہمارے مشاہدے میں اجسام اور ان کے اجزا کے ہوتے ہیں اور حادث ہوتے ہیں۔ مگر ہم ان کو اللہ تعالیٰ کے لیے بغیر اجزائے جسم اور بغیر حدوث کے مانتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کدھر ہیں؟ 'وجہ' اور 'ید' وغیرہ اجزائے ذات ہیں یا صفات؟ امید ہے جواب مل گیا ہوگا۔ صفات خبریہ جوارح ہیں یا نہیں اور ہیں تو کیوں کر؟ اور نہیں تو نفی کس طرح کریں گے؟ ہم آگے بات واضح کریں گے۔ إن شاء اللہ تعالیٰ۔

فخر رازی اور جہمیت

ان اقوال ائمہ کے بالمقابل اب ذرا ایک اور اشعری عالم جناب فخر الدین رازیؒ کے کچھ اقوال انہی صفات کے بارے میں دیکھتے ہیں، تاکہ احباب کو اندازہ ہو جائے کہ ڈاکٹر صاحب کن دو کشتیوں پر سوار ہیں؟ رازیؒ صفت 'وجہ' کے بارے میں لکھتے ہیں:

وذلك لأنه لو كان الوجه هو العضو المخصوص لزم أن يفني جميع الجسد

والبدن وأن تفني العين على الوجه وإن لا يبقى إلا مجرد۔ (۱)

اگر 'وجہ' سے یہ مخصوص عضو مراد ہو، تو لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ کا تمام جسد و بدن فانی ہو جائے، اور وہ آنکھ بھی فانی ہو جائے جو چہرہ پر ہے، صرف مجرد 'وجہ' باقی رہے۔

کیا فرماتے ہیں علماء دین 'بیچ' اس مسئلہ کے؟ اس عظیم کتاب کی سفارش ہو رہی ہے کہ اس کو مدارس کے نصاب میں شامل ہونا چاہیے؟ ذرا خیال تو ہونا چاہیے، کہ 'ہالک' کا حکم کیا ذات الٰہی کو بھی شامل ہے؟ آیت یہ ہے: كل شيء هالك إلا وجهه۔(۲) کیا تمام چیزیں خود بخود ہلاک ہوں گی، یا اللہ تعالیٰ کے حکم سے یہ کام ہوگا؟ اور اگر یہ اللہ کے حکم سے ہوگا، تو کیا وہ بھی خود کو ہلاک کرنے پر قادر ہے؟ پھر کیا سلفی 'وجہ' باری تعالیٰ کو مخلوق کے چہرے کے مشابہ قرار دیتے ہیں؟ یہ کوئی بدعتی فرقہ ہوگا، سلفی قطعاً نہیں ہو سکتے۔ پھر کیا اللہ تعالیٰ کے لیے مخلوق کی طرح جسد و بدن ثابت ہے؟ نعوذ باللّٰه من الجهل والكفر۔ پتہ نہیں اس جہمی اور 'معطِّل' نے کبھی سلف کی کتابوں کو دیکھا بھی ہے یا نہیں؟ بہر حال اہل سنت کو بدنام کرنے کا ملکہ اس مریض عقل و وہم کو خوب حاصل ہے۔ جہمیت زدہ افراد کے لیے یہ کتاب 'أساس التقدیس' نعمت عظمیٰ ہے۔

ایک دوسری جگہ 'عین' کے بارے میں تحریر کرتے ہیں:

واعلم أن نصوص القرآن لا يمكن إجراء ها علىٰ الظاهر لوجوه: الأول أن ظاهر قولهٖ تعالىٰ: ولتصنع على عيني' يقتضي أن يكون موسىٰ عليه السلام مستقرا على تلك العين ملتصقا بها مستعليا عليها وذلك لا يقوله عاقل۔(۲)

جان لو کہ ان نصوص قرآن کا ظاہر پر جاری کرنا بہت وجوہ سے ممکن نہیں ہے۔ اوّل اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول ولتصنع علىٰ عيني کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام اس آنکھ کے اوپر بیٹھا ہو اور اس سے متصل اور لگا ہوا ہو، اور اس کے اوپر ہو۔ مگر یہ بات کوئی عاقل شخص نہیں کہہ سکتا۔

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو عبارت قرآن میں بیان فرمائی ہے وہ ایسی ہے کہ کوئی عاقل اس کا ظاہری مفہوم نہیں لے سکتا۔ على عيني کا یہ مفہوم کہ 'میری آنکھ کے اوپر' کوئی عاقل شخص آخر کس طرح نگرانی کے مفہوم کے لیے تعبیر کر سکتا ہے؟

معلوم ہوتا ہے کہ یہ کہنے والا بھی کوئی قادر الکلام ہستی (بقول رازی) نہیں ہے، ورنہ نگرانی کے مفہوم

۱- أساس التقدیس، ص ۹۳ ۲- القصص: ۸۸

۲- أساس التقدیس، ص ۹۶

کے لیے اس سے بہترین سینکڑوں تعبیرات موجود ہیں، آخر اس غیر معقول ترکیب کا انتخاب اللہ تعالیٰ کے ہاں کیوں ہوا؟ جناب رازیؒ کے خیال کے مطابق یہ کلام انسانی کلام سے فروتر بلکہ بدرجہا فروتر ہے، کیونکہ انسان بغیر اس مشکل کے نگرانی کے مفہوم سے تعبیر کر سکتا ہے، مگر اللہ تعالیٰ مشکل کے بغیر اس مفہوم کی تعبیر نہ کر سکے۔ اگر وہ قادر ہوتے تو یہ کیوں کہتے؟

لطف یہ ہے کہ یہ لوگ قرآن مجید کو معجز کلام بھی مانتے ہیں۔ کیا قرآن مجید کا ان کے نزدیک یہی اعجاز ہے کہ وہ نگرانی کے مفہوم کے لیے ''میری آنکھ کے اوپر بیٹھو اور اس سے لگ جاؤ'' کے الفاظ استعمال کرتا ہے؟ سبحانك هذا بهتان عظيم۔ مگر جناب رازیؒ ہی نے قالوا فأتوا به علىٰ أعين الناس۔ (۱) کی تفسیر میں لکھا ہے:

فإن قلت ما معنىٰ الاستعلاء في علىٰ؟ قلت هو وارد علىٰ طريق المثل أى يثبت إتيانه في الأعين ثبات الراكب علىٰ المركوب۔ (۲)

اگر تو سوال کرے کہ علیٰ میں استعلاء کا اس آیت میں کیا معنیٰ بنتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ تمثیل کے طریق پر وارد ہے، یعنی ابراہیم علیہ السلام کا لوگوں کے سامنے آنا ایسا یقینی ہو، جیسا کہ راکب اور سواری کا گھوڑے پر سوار ہونا یقینی ثابت ہوتا ہے۔

حضرت ابوالدرداءؓ نے سچ فرمایا: حبك الشيء يعمي ويصم۔ پہلے لوگوں کے بارے میں تھا کہ كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا۔ مگر اب اس کے بالکل برعکس ہے کہ كلما أضاء لهم قاموا وإذا أظلم عليهم مشوا فيه۔ ان لوگوں کی آنکھیں روشنی میں چندھیا جاتی ہیں اور جب اندھیرا ہو جاتا ہے تو چل پڑتے ہیں۔ کیا علی أعين الناس یہی مفہوم ادھر اس آیت میں نہیں بیان ہو سکتا تھا۔ 'راکب' اگر مرکوب پر ثابت ہو تو لوگوں کی نگاہوں میں اور زیادہ متعین و معلوم ہوگا۔ الحمد للہ رب العالمین

ایک اور جگہ 'صفت ید' کی نفی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

إن قوله 'بل يداه مبسوطتان' لو حملناه علىٰ ظاهره لزم كون يديه مبسوطتين مثل صاحب التشنج تعالى الله عنه۔ (۳)

اگر ہم بل يداه مبسوطتان کو ظاہر پر محمول کریں تو لازم آتا ہے کہ ان کے ہاتھ ایسے کھلے ہوں

۱- الانبیاء: ۶۱ ۲- الکبیر، ۱۵۴/۸

۳- أساس التقدیس، ص۹۹

جیسے تشنج زدہ شخص کے ہاتھ۔

ایک اور جگہ قلوب بني آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن۔ کا مذاق اڑاتے ہوئے لکھتے ہیں:

إنه يلزم أن يكون إصبعاه في أجوافنا مع أنه تعالىٰ على العرش عند المجسمة وذلك أيضاً محال۔ (١)

اس حدیث سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دونوں انگلیاں ہمارے پیٹوں میں ہوں، حالانکہ اللہ تعالیٰ مجسمہ کے نزدیک عرش پر ہے، اور یہ بھی محال ہے۔

اس جہمی کو شاید ڈاکٹر صاحب بتاسکیں کہ یہ بات تو سات دفعہ قرآن میں کہی گئی ہے کہ ''رحمٰن عرش پر مستوی ہے۔'' یعنی یہ صرف مجسمہ کا قول نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے، جو اپنے بارے میں جہمیوں سے زیادہ جانتا ہے۔

ایک اور مقام پر تو کمال کر دیا ہے، کرامیہ کو مخاطب کر کے لکھا ہے:

أنتم ساعدتمونا على أن ظواهر القرآن وإن دلت علىٰ إثبات الأعضاء والجوارح فإنه يجب القطع بنفيها عن الله تعالىٰ۔ وما ذلك إلا أنه لما قامت الدلائل القطعية علىٰ إستحالة الأعضاء والجوارح على الله تعالىٰ۔ (٢)

اے گروہ کرامیہ! تم نے ہمارے ساتھ تعاون کیا جو کہا کہ ظواہر قرآن اگرچہ اعضاء و جوارح کے اثبات پر دلالت کرتے ہیں، مگر ان کی نفی اللہ تعالیٰ سے قطعاً واجب ہے۔ یہ نفی صرف اس لیے واجب ہے کہ قطعی دلائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء و جوارح کا اثبات محال ہے۔

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

ولم يوجد في القرآن ألفاظ دالة علىٰ التنزيه والتوحيد علىٰ سبيل التصريح فإن قوله تعالىٰ "قل هو الله أحد" وقوله تعالىٰ "ليس كمثله شيء هو السميع البصير" لا يدل علىٰ التنزيه إلا دلالة ضعيفة تعل وكل ذلك يوجب الطعن في القرآن۔ (٣)

قرآن میں تنزیہ اور توحید پر صریح دلالت کرنے والے الفاظ نہیں ہیں: قل هو الله أحد اور ليس

۱- أساس التقدیس، ص ۱۰۷
۲- أساس التقدیس، ص ۱۱۶
۳- أساس التقدیس، ص ۱۴۴

كمثله شيء هو السميع البصير دونوں آیتیں تنزیہ اور توحید پر صرف ضعیف اور معلول دلالت کرتی ہیں اور ان مذکورہ شبہات میں سے ہر ایک سے قرآن مجید پر طعن لازم آتا ہے۔

ہم جب اس کتاب 'اساس التقدیس' کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ گمان ہی نہیں کر سکتے کہ یہ کسی مسلمان شخص کی لکھی ہوئی کتاب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب قرآن اثبات اعضاء و جوارح کر رہا ہے، اور اس میں تنزیہ و توحید کے صریح الفاظ بھی نہیں ہیں، قطعی تنزیہ تو دور کی بات ہے، تو ہمیں کس بات کو تسلیم کرنا چاہیے، جہمیہ کی بات یا قرآن مجید کی بات؟ اگر قرآن وسنت میں یہ بیان کیا گیا ہوتا کہ ان نصوص مثبتۂ اعضاء و جوارح کو قطعیات عقل پر پیش کرو، تب تو ان نام نہاد اہل سنت یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ کی بات ثابت ہو جاتی، اب جبکہ یہ بھی نہیں ہے نہ صراحتاً نہ اشارتاً، تو کسی مسلمان کو آخر کس کا یقین کرنا چاہیے، قرآن وسنت کا یا جہمی مکتب فکر کا؟

حقیقت یہ ہے کہ ان لوگوں کی کتابوں سے دین کا جو نقشہ تیار ہوتا ہے وہ قابل برداشت تو کیا لائق تصور بھی نہیں ہے۔ وہ یوں کہ اس 'جہمی دین' میں ایک ایسے خدا کا یقین دلایا جاتا ہے، جس کی نہ آنکھ ہے، نہ ہاتھ ہے۔ نہ چہرہ ہے، نہ صورت ہے۔ نہ وہ اوپر ہے، نہ نیچے۔ نہ وہ آگے ہے نہ پیچھے۔ نہ دائیں ہے نہ بائیں ہے۔ نہ وہ محبت کرتا ہے، نہ حرکت کرتا ہے۔ نہ وہ ناراض ہوتا ہے، نہ خوش ہوتا ہے۔ وہ کہیں بھی نہیں ہے۔ نہ عالم میں داخل ہے اور نہ اس سے خارج ہے۔ اور نہ کسی چیز کے ساتھ متصل ہے اور نہ منفصل ہے۔ نہ کسی کے قریب ہے اور نہ اس سے بعید ہے۔ اس کو اشارہ کرنا منع ہے۔ نہ جوہر ہے، نہ عرض ہے، نہ جسم۔ اس کے ہاتھ نہیں ہیں، مگر وہ ہاتھ کا عطیہ کرتا ہے۔ اس کی آنکھ نہیں ہے مگر وہ آنکھ بخشتا ہے۔ اور اسی طرح دیگر کمالات بھی۔

اس کا کلام نہ حرف ہے، نہ آواز، مگر انسان اسے سنتا ہے۔ موسیٰ علیہ السلام نے مخلوق کلام سنا، مگر کلیم اللہ بن گئے۔ وہ کسی طرف میں نہیں ہے، مگر اہل جنت اسے جنت میں بے طرف دیکھیں گے۔ اللہ اور مخلوق کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں، (اس لیے کہ فاصلہ جسموں کے درمیان ہوتا ہے) مگر لوگ اسے پھر بھی دیکھ سکیں گے، مگر اس کے باوجود وہ علم، قدرت، حیات ارادہ وغیرہ رکھتا ہے، جیسا کہ نام نہاد اہل سنت یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ کا مذہب ہے۔ کوئی بندہ یہ افکار کسی معقول آدمی پر پیش کرے پھر اس سے پوچھے کہ کیا کوئی ایسی ہستی ہو سکتی ہے؟ پھر اسے اندازہ ہو جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ ماتریدی لوگ اپنے منبر و محراب پر عام لوگوں کے سامنے یہ باتیں بیان نہیں کرتے ہیں۔

مگر قرآن وسنت کا کہنا ہے کہ اللہ اوپر ہے، اس کے ہاتھ ہیں، چہرہ ہے، آنکھیں ہیں، وہ عرش پر مستوی ہے، اس کی صورت ہے، وہ محبت کرتا ہے، وہ حرکت کرتا ہے، کیونکہ وہ زندہ ہے، وہ خوش ہوتا ہے، وہ ناراض

ہوتا ہے، وہ غضب بھی کرتا ہے، اس کی طرف اشارہ کرنا جائز بلکہ ثابت ہے۔ وہ تمام کمالات مخلوق کو بخش سکتا ہے، اور بعض بخشا بھی ہے۔ وہ کلام کرتا ہے۔ اس کا کلام حرف اور صوت ہے، اس لیے بعض بندوں نے براہِ راست اسے سنا، جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام۔ اہل جنت اسے اوپر دیکھیں گے اور ایسے ہی دیگر صفات سے بھی موصوف ہے۔

اور یہ تو معلوم بات ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے نمائندے ہیں اور دین کا عملاً کامل نمونہ ہیں۔ اس نے پورے ۲۳ برس اس قرآن کو لوگوں پر پیش کیا ہے، سنایا ہے، پڑھایا ہے اور سنا ہے، مگر اس پورے عرصے میں ایک دن بھی کسی ایک فرد کو بھی، خلوت میں بھی، یہ نہیں بتایا کہ ان نصوص سے ظاہر نہیں بلکہ خلاف ظاہر مراد ہے، نہ صراحتاً نہ اشارتاً۔ بلکہ خود بھی ایسے اقوال اور احادیث بیان کی ہیں کہ جن سے ان صفات کی تائید اور تقویت ہوتی ہے۔

اب یہاں تین ہی صورتیں ممکن ہیں۔ یا تو ان نصوص سے ظاہر مراد ہوگا یا خلاف الظاہر۔ یا خیر القرون میں ظاہر مراد ہوگا اور بعد میں خلاف الظاہر۔ اگر پہلی صورت ہے، تو پھر یہ عین سلفی مسلک ہے۔ اگر دوسری صورت ہے تو پھر بے شمار سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ علم تھا یا نہیں کہ ان نصوص سے خلاف الظاہر مراد ہے؟ اگر یہ علم انہیں تھا پھر صحابہ کرامؓ کو کیوں نہیں بتایا؟ اگر علم نہیں تھا، تو پھر آپ کو کیسے معلوم ہوا؟ اور کیا آپ اُن سے افضل ہوئے یا نہیں؟

اگر کوئی دعویٰ کرے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو بتایا تھا تو ہم اس سے روایت بسند صحیح کا مطالبہ کریں گے جو وہ روز قیامت تک پیش نہیں کر سکیں گے۔ پھر بالفرض ہم تسلیم کرتے ہیں، کہ انہوں نے بتایا تھا، تو صحابہ نے کیوں اپنے شاگردوں کو نہیں بتایا؟ اگر بتایا تو روایت بسند صحیح لاؤ اور اگر نہیں بتایا تو کیوں نہیں بتایا؟

اور اگر تیسری صورت ہے کہ پہلے لوگ سلیم الفکر تھے بعد میں ذہنی مریض یونانی فلسفہ کی وجہ سے بن گئے۔ وہ نصوص قرآن وسنت سے اعضاء وجوارح مراد لیتے ہیں۔ تو اب خلاف الظاہر مراد ہوگا۔ ہم کہیں گے کہ یہ بات اگرچہ غلط ہے، عام لوگ نصوص قرآن وسنت سے اعضاء وجوارح مراد نہیں لیتے، یہ مفہوم نام نہاد علما لیتے ہیں، لیکن اگر کسی شخص کے ذہن میں واقعی یہ بات نصوص قرآن وسنت سے آتی ہے، تو وہ خلاف الظاہر علیٰ زعمہ مراد لے سکتا ہے، مگر اسے عام بیان نہیں کر سکتا۔ کیوں کہ شبہہ تو صرف ان کو پیش آیا ہے، عوام کو پیش نہیں آیا۔ علیٰ زعمہ کا لفظ اس لیے لگایا کہ نصوص سے اس فہم کو سلف نے ظاہر قرار نہیں دیا، اور نہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ تصور ہو سکتا ہے کہ جس کلام سے اس نے اپنی ذات کو موصوف کیا ہے، اس سے صرف کفر و

ضلالت ظاہر ہو۔

ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرا ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرا وباطلا والله سبحانه تعالىٰ أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر و ضلال۔(۱)

مگر اس غلطی کے باوجود بعض اکابر نے اس عذر کی وجہ سے اس شخص کے لیے یہ گنجایش رکھی ہے۔ عذر اس کا 'ذہنی مریض' ہونا ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ جس طرح معذور افراد کے لیے شریعت کے دیگر جوانب میں گنجایش ہے، بشرطیکہ وہ اپنے کو مریض قرار دے۔ ایسا نہ ہو کہ وہ گنجایش کو اصل قرار دے، جیسا کہ نام نہاد اہل سنت نے اس 'ظاہر مذہب مریضان' کو مذہب سلف قرار دیا۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

ومن قال أن مذهب السلف أن هذا غير مراد فقد أصاب في المعنىٰ ولكن أخطأ في إطلاق القول بأن هذا هو ظاهر الآيات والأحاديث ...... إلا أن يكون هذا المعنىٰ الممتنع صار يظهر لبعض الناس فيكون القائل لذلك مصيبا بهذا الإعتبار معذورا في هذا الإطلاق۔ (۲)

بہر حال ہم کہنا یہ چاہ رہے تھے، کہ ڈاکٹر صاحب کن اشاعرہ کی بات کر رہے ہیں؟ ماتریدی تو خیر الگ ہیں۔ ڈاکٹر صاحب بتائیں کہ وہ اشاعرہ میں ابوبکر باقلانیؒ اور ابوالحسن اشعریؒ کے ساتھ ہیں یا فخر رازیؒ اور ابوحامد غزالیؒ کے ساتھ؟

یہ مغالطہ جاہلوں کو دیا جاسکتا ہے کہ دونوں میں سر مو فرق نہیں ہے۔ البتہ جاننے والے جانتے ہیں کہ بریلوی اور دیوبندی کس طرح ایک ہیں؟ محمد بن شجاع الثلجی اور ابوجعفر طحاویؒ کیسے ایک ہیں؟

ابن قدامہؒ کا مذہب

ڈاکٹر صاحب کو یہ پتہ ہونا چاہیے کہ علامہ ابن قدامہؒ عند المحققین اہل تجہیل میں سے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اہل تجہیل کے بارے میں لکھتے ہیں:

وأما الصنف الثالث هم أهل التجهيل هم كثير من المنتسبين إلى السنة واتباع السلف، يقولون أن الرسول عليه السلام لم يكن يعرف معانى ما أنزل إليه من آيات الصفات ولا جبريل يعرف معانى الآيات ولا السابقون الأوّلون عرفوا ذلك وكذلك قولهم في أحاديث الصفات أن معناه لا يعلمه

۱۔ التدمریۃ، ص ۶۹ ۲۔ الحمویۃ، ص ۵۰۸

إلا اللّٰه مع أن الرسول عليه الصلوٰة والسلام تكلم بهذا ابتداءً فعلىٰ قولهم تكلم بكلام لا يعرف معناه وهؤلاء يظنون أنهم اتبعوا قوله تعالىٰ "وما يعلم تاؤيله إلا اللّٰه" (۱) فإنه وقف كثير من السلف علىٰ قوله إلا اللّٰه وهو وقف صحيح لكن لم يفرقوا بين معنى الكلام وتفسيره وبين التأويل الذي انفرد اللّٰه بعلمه وظنوا أن التأويل المذكور في كلام اللّٰه هو التأويل في كلام المتأخرين وغلطوا في ذلك۔ (۲)

تیسری قسم اہل التجہیل کی ہے۔ سنت اور اتباع سلف کی طرف منسوب علما میں یہ لوگ بہت زیادہ ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان آیات صفات جو آپ پر نازل ہوئی تھیں، کے معانی نہیں جانتے تھے اور جبریل علیہ السلام بھی ان آیات صفات کے معانی نہیں جانتے تھے، اور نہ السابقون الأ ولون ان کے معنیٰ کو جانتے تھے۔ اسی طرح وہ احادیث صفات کے بارے میں یہی تصور رکھتے ہیں کہ ان کا معنیٰ صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ باوجودیکہ احادیث پر تکلم اولاً وابتداء نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہے، تو ان کا خیال ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی گفتگو فرمائی ہے جس کا معنیٰ وہ خود نہیں جانتے تھے۔ ان لوگوں کا گمان ہے کہ انہوں نے آیت وما يعلم تاؤيله إلا اللّٰه کا اتباع کیا ہے۔ کیونکہ بہت سارے سلف نے إلا اللّٰه پر وقف کیا ہے اور یہ وقف صحیح بھی ہے، لیکن اہل التجہیل کسی کلام کے (لغوی) معنیٰ وتفسیر اور اس تاویل کے درمیان فرق نہ کر سکے جس کا علم اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے۔ ان لوگوں نے یہ گمان کیا کہ جو 'تاویل' اللہ تعالیٰ کے لیے مخصوص ہے وہ وہی تاویل ہے، جو متاخرین کے کلام میں مذکور ہے۔ اس میں ان کو غلطی لگی ہے۔

ہمارا یقین ہے کہ علامہ ابن قدامہؒ اسی گروہ میں شامل ہے۔ ہماری اس بات کی ایک دلیل یہ ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب لمعة الاعتقاد میں لکھا ہے:

وما أشكل من ذلك وجب إثباته لفظاً وترك التعرض لمعناه۔ (۳)

یعنی ان صفات میں سے (جو قرآن وسنت میں وارد ہیں) اگر کوئی مشکل پیش آئے تو اس کا اثبات لفظی واجب ہے، مگر اس کے معنیٰ میں تعرض نہیں کرنا چاہیے۔

یہ ہماری بات کا ثبوت ہے مگر شیخ محمد ابراہیم آل الشیخ لکھتے ہیں:

أما ما ذكره في اللمعة فإنه ينطبق علىٰ مذهب المفوضة وهو من شر

۱۔ آل عمران: ۷
۲۔ الحمویہ ص ۲۷۴
۳۔ لمعة الاعتقاد ص ۳۱

المذاهب وأخبثها والمصنف رحمه الله إمام في السنة وهو أبعد الناس عن مذهب المفوضة وغيرهم من المبتدعة۔ (۱)

یعنی ابن قدامہؒ نے جو'اللمعۃ' میں ذکر کیا، وہ مذہب مفوضہ پر منطبق ہوتا ہے، اور یہ مذاہب میں خبیث ترین اور بدترین مذہب ہے۔ ابن قدامہ بہرحال سنت کے امام ہیں۔ وہ مذہب مفوضہ اور دیگر بدعتی مذاہب سے بہت بعید ہیں۔

احباب سے گزارش ہے کہ دونوں آرا پر غور وتأمل فرمالیں۔ امید ہے کوئی راستہ نکل آئے گا۔ اور دونوں میں سے ایک رجحان کا پتہ انہیں لگ جائے گا۔ واللہ اعلم

۱- حاشیۃ اللمعۃ أیضا

اشاعرہ وماتریدیہ اور ظاہرِ نصوص

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا کہ ’’اشاعرہ وماتریدیہ چونکہ ان کا ظاہری مطلب اللہ کی شایانِ شان نہیں سمجھتے، اس لیے وہ ان کا ظاہری مطلب نہیں لیتے۔(۱)

ظاہرِ نصوص کا مطلب

ہم کہتے ہیں کہ ’ظاہر نصوص‘ کیا ہے، اس کا تعین پہلے ضروری ہے، پھر اس کے بعد دیگر مسائل پر بحث ہوسکتی ہے۔ ’ظاہر‘ کے بارے میں ابوحامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

إن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور، التقديس، ثم التصديق ثم اعتراف بالعجز۔ (۲)

جس عامی شخص کو ان صفات کی احادیث میں سے کوئی حدیث پہنچی تو اس شخص پر اس حوالے سے سات چیزیں لازم ہیں۔ پہلی یہ کہ اللہ تعالیٰ کو مشابہت مخلوق سے مقدس اور منزہ جانے۔ دوسری یہ کہ پھر اس معنیٰ کی تصدیق کرے جو مراد الٰہی ہو۔ تیسری یہ کہ اپنے عجز اور قصور کا اعتراف کرے۔

آگے پھر اسی بات کی توضیح کی ہے:

التقديس و معناه أنه إذا سمع اليد والإصبع وقوله عليه السلام ”إن اللّٰه خمر طينة آدم بيده“ ”وإن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن“ فينبغي أن يعلم أن اليد تطلق بمعنيين أحدهما هو الموضع الأصلي وهو عضو مركب من لحم وعصب وعظم واللحم والعظم والعصب جسم مخصوص وصفات مخصوصة أعني بالجسم عبارة عن مقدار له طول و عرض وعمق ...... وقد يستعار هذا اللفظ أعني اليد لمعنى آخر ليس ذلك المعنىٰ بجسم أصلا كما يقال البلدة في يد الأمير فإن ذلك مفهوم وإن كان الأمير مقطوع

۱۔ سلفی عقائد، ص۱۴ ۔ ۲۔ إلجام العوام، ص۴۲

الید مثلاً۔ (۱)

'تقدیس' کا معنیٰ یہ ہے کہ جب وہ 'ید' اور 'اصبع' کا لفظ سنے، مثلاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں کہ إن اللّٰہ خمر طینة آدم بیدہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ کے گارے کو اپنے ہاتھوں سے بنایا۔ یا إن قلب المؤمن بین إصبعین من أصابع الرحمن۔ مومن کا دل اللہ تعالیٰ کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں میں ہے۔ تو وہ یہ جانے کہ 'ید' کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے، ایک وہ معنیٰ جو 'ید' کا اصل مصداق ہے، یعنی وہ مرکب عضو جس میں گوشت، ہڈیاں اور پٹھے ہوتے ہیں۔ ان چیزوں سے مرکب چیز ایک مخصوص جسم ہے، جس کے مخصوص صفات ہیں۔ جسم سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس کے لیے مقدار ہے یعنی طول، عرض اور عمق ہے۔ کبھی کبھار اس لفظ 'ید' کا اطلاق اختیار اور قدرت پر بھی ہوتا ہے، جیسا کہ کہا جائے کہ فلاں شہر امیر کے ہاتھ میں ہے، اگرچہ امیر کا ہاتھ کٹا ہوا ہو۔

اسی بنا پر ابو حامد غزالیؒ نے 'تنزیہ' کو پہلا وظیفہ قرار دیا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک 'ید' کا اصل اطلاق اس جسم پر ہوتا ہے، جو گوشت، ہڈیوں اور پٹھوں سے مرکب ہو۔ 'تنزیہ' کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اس سے پاک جانے، کہ اس کے لیے 'ید' اپنے اصلی مصداق کے مطابق بطور صفت ثابت ہو جائے۔ لہٰذا دورانِ سماعت سبحان اللہ کہے۔ اسی کے قریب قریب بات علاء الدین بن عابدین شامی نے کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

وأما الخلف فلما ظهرت البدع والضلالات ارتكبوا تأويل ذلك وصرفه عن ظاهره مخافة الكفر فاختاروا بدعة التأويل على كفر الحمل على الظاهر الموهم للتشبيه والتجسيم۔ (۲)

خلف نے جب دیکھا کہ بدعات اور ضلالات ظاہر ہو گئے ہیں، تو انہوں نے تأویل کا ارتکاب کیا۔ کفر میں واقع ہونے کے خوف سے نص کو ظاہر سے پھیر دیا۔ نص کو ظاہر پر محمول کرنے کے کفر سے بچنے کے لیے تاویل کی بدعت کو اختیار کیا، کیونکہ نص کا ظاہر پر حمل کرنا موہم تشبیہ اور تجسیم ہے۔

اور ہندوستان کے ایک مشہور بریلوی عالم احمد رضا نے لکھا:

يجب عليكم هنا التنبه لدقيقة وهو أن الإجراء على الظاهر قد يطلق ويراد به الظاهر المفهوم لنا المتبادر إلى أذهاننا حسب ما نعهده فينا وفي أمثالنا من يد وإصبع من لحم وعظم ذواتي طول وعرض و عمق و تجزي وتركب۔ وهذا ما أجمع على نفيه أهل السنة والجماعة قديما وحديثا وقد يطلق ويراد به ترك

۱۔ إلجام العوام، ص ۴۲

۲۔ الهدية العلائية، ص ۴۷۱

التأويل أي تجري النص علىٰ ظاهره و نؤمن بأن له تعالىٰ يدا تليق به كما يعطيه النص۔ (۱)

یہاں تمہیں ایک دقیق بات کو سمجھنا لازم ہے۔ وہ یہ کہ نصوص کو ظاہر پر جاری کرنے کے دو مطلب ہیں: ایک یہ کہ اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے مراد اس سے وہ متبادر مفہوم ہوتا ہے جو ہمارے ذہنوں میں فوراً آتا ہے، جو ہمارے درمیان معہود ہے، اور ہمارے امثال میں جاری ہے، جیسے ہاتھ اور انگلی جو گوشت اور ہڈی سے بنتے ہیں اور جس میں طول، عرض، عمق، سب ہوتے ہیں، وہ تجزی اور ترکیب کو قبول کرتے ہیں۔ اس ظاہر کی نفی پر اہل سنت والجماعت کا اجماع ہے، ماضی میں بھی اور حال میں بھی۔ اور کبھی اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے، لیکن مراد اس سے تاویل کو ترک کرنا ہوتا ہے۔ یعنی نص کو ظاہر پر جاری کرتے ہیں اور اس پر ہم ایمان رکھتے ہیں، کہ اللہ تعالیٰ کے لیے 'ید' ہے، جیسا کہ اس کی شان کے لائق ہے، جس طرح کہ نص اس مفہوم کا افادہ کر رہا ہے۔

ان تینوں عبارات سے یہ بات صاف ثابت ہوگئی کہ 'ظاہر' ان صفاتی نصوص کا اشاعرہ و ماتریدیہ کے نزدیک انسانی اعضاء و جوارح ہیں۔ اس لیے ابو حامد غزالیؒ نے 'تنزیہ' کو پہلا وظیفہ قرار دیا، اور احمد رضا نے اس کو 'متبادر' مفہوم قرار دیا۔ پھر اس کی نفی پر اہل السنّت والجماعت کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔

ابو حامد غزالیؒ کی عبارت سے بظاہر یہ خیال ہو رہا تھا کہ وہ اس اصول کو صرف احادیث تک محدود رکھتے ہیں۔ مگر ان کی دیگر کتابوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ نصوص قرآن کے بارے میں بھی یہی خیال رکھتے ہیں۔

ابو حامد غزالیؒ سے چند سوالات

یہاں کچھ باتیں اور ہیں جن کی ابو حامد غزالیؒ نے وضاحت نہیں کی۔ ان میں سے پہلی بات یہ ہے کہ جب 'ید' وغیرہ کے بارے میں گوشت، پوست، ہڈی اور پٹھوں کی بنیاد پر اسے الموضع الأصلي یعنی اصل مصداق قرار دیا، تب تو 'تنزیہ' علماء اور فقہاء کا بھی وظیفہ ہوگا۔ عوام الخلق کو مخصوص کرنے کی کیا وجہ ہے؟ اس کو ابو حامد غزالیؒ نے بیان نہیں کیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ جو 'یجب' کا لفظ عبارت میں مذکور ہے تو کیا اس کے صحابہ کرامؓ اور تابعین عظام بھی پابند تھے یا نہیں؟ اگر پابند نہیں تھے تو کیوں وہ اس واجب سے مستثنیٰ تھے؟ اور اگر پابند تھے تو پھر

۱۔ المعتقد المنتقد ص ۱۱۸

انہوں نے اس واجب پر عمل کیا یا نہیں؟ اگر اس واجب پر عمل کیا ہے تو دلیل ہونی چاہیے، اور وہ بھی بسند صحیح، اور اگر عمل نہیں کیا ہے تو کیوں واجب پر عمل نہیں کیا؟ اور جو جماعت بالاتفاق کسی واجب کو ترک کر دے، تو اس کا شرع میں کیا حکم ہے؟

ان باتوں کا بھی بیان کرنا لازم تھا، تاکہ بات پوری طرح منقح ہو کر سامنے آجاتی۔

تیسری بات یہ ہے کہ جب یہ 'تنزیہ' ابو حامد غزالیؒ کے ہاں 'واجب' ہے تو 'واجب' کا ثبوت شرعی نصوص سے ہوتا ہے۔ قرآن وسنت کی وہ نصوص کہاں ہیں جن سے اس 'واجب' کو اخذ کیا گیا ہے؟ اور یہ کہاں سے اخذ کیا ہے کہ 'ید' کا 'اصل مصداق' وہ مرکب عضو ہے جو مخلوق میں موجود ہے اور جس کی بنا پر 'تنزیہ' کا یہ قول کیا ہے؟!

مگر ابو حامد غزالیؒ کے وارث حقیقی جناب فخر الدین رازیؒ جب تشریف لائے تو انہوں نے یہ کمی پوری کی۔ فخر الدین رازیؒ جس کو مولانا روم نے اپنے مخصوص انداز میں 'رازِ دین' سے بے خبر قرار دیا ہے:

گر باستدلال کارِ دین بُدے
فخرِ رازی رازدارِ دین بُدے

اس نے اسی بات کو پھر ایک قانونِ کلی بنایا، جس کو پھر عام مفسرین میں مقبولیت حاصل ہوئی۔ عربی تفاسیر میں تو جگہ جگہ یہ بات سامنے آتی ہے حتیٰ کہ اردو تفاسیر تک میں بھی اس کا تذکرہ ہونے لگا ہے۔

جہمیہ کا قانونِ کلی

وہ قانون کلی یہ ہے:

القانون في أمثال هذه الأشياء أن كل صفة ثبت للعبد مما يختص بالأجسام إذا وصف الله بذلك فذلك محمول علىٰ نهايات الأعراض لا علىٰ بدايات الأعراض مثاله أن الحياء حالة تحصل للإنسان لكن لها مبدأ و منتهى، أما المبدأ فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح وأما النهاية فهو أن يترك الإنسان ذلك الفعل فإذا ورد الحياء في حق الله تعالىٰ فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته بل هو ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته۔ (۱)

ان صفات کے باب میں ایک قانون ہے اور وہ یہ کہ ہر وہ صفت جو اجسام کے ساتھ مختص ہو، اور بندہ

---

(۱) الکبیر: ۱/۳۶۱۔

کے لیے ثابت ہوتی ہو، مگر جب اللہ تعالیٰ اس صفت سے موصوف ہو جائے تو پھر یہ صفت آخر احوال پر محمول ہو گی، ابتدائی احوال پر محمول نہیں ہو گی۔ حیاء اس کی مثال ہے۔ حیاء ایک حالت ہے جو انسان کو پیش آتی ہے، اس کے لیے مبدأ بھی ہے اور ایک منتہیٰ بھی۔ مبدأ اس کا یہ ہے کہ انسانی جسم کو ایک تغیر لاحق ہو جائے، جو قباحت کی طرف منسوب ہونے کے خوف سے اس پر طاری ہو جاتا ہے اور منتہیٰ اس کا یہ ہے کہ انسان اس فعل کو ترک کر دے۔ پس جب 'حیاء' کا لفظ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہو کر آ جائے تو پھر اس سے وہ خوف مراد نہیں ہوتا ہے جو 'حیاء' کا مبدأ ہے، بلکہ اس فعل کا ترک مراد ہے، جو 'حیاء' کا غایہ اور منتہیٰ ہے۔

جناب رازیؒ نے اس قانون کا ذکر اپنی کتاب 'أساس التقدیس' میں بھی کیا ہے تا کہ جہمیت زدہ اشعری و ماتریدی اس سے بے خبر نہ رہیں اور یہ دونوں وہ کتابیں ہیں کہ جن کے بارے میں عصر حاضر کے سب سے بڑے جہمی عالم جو بعض علما کے بقول ان کے 'امام العصر' ہیں یعنی محمد زاہد الکوثری الجرکسی نے لکھا ہے:

وهو (أي أساس التقديس) كتاب يحق أن يكتب بماء الذهب وأن يجعل من كتب الدراسة في بلاد تشيع فيها مخازي المشبهة وهو كاف في قمعهم والله سبحانه يكافيه علىٰ ذلك وتفسيره الكبير من أهم الكتب في الرد على الحشوية۔ (۱)

'أساس التقدیس' اس لائق ہے کہ اس کو آب زر سے لکھا جائے، اور جن علاقوں میں فرقہ مشبہہ (حنابلہ و اہل الحدیث) کی قباحتیں مشہور ہو جائیں، وہاں اس کتاب کو نصاب میں رکھا جائے۔ یہ ان کے قلع و قمع کرنے کے لیے کافی و شافی ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کو اس کتاب کا پورا پورا بدلہ دے۔ (آمین ثم آمین) اور ان کی تفسیر کبیر تو حشویہ کی تردید میں لکھی ہوئی کتابوں میں سے اہم ترین کتاب ہے۔

ہم کہتے ہیں۔

دل کے خوش رکھنے کو 'زاہد' یہ خیال اچھا ہے!

اگر یہ کتاب سلفیوں کے قلع و قمع کرنے کے لیے کافی ہوتی، تو جہمیہ کے بے چارے 'امام العصر جرکسی' کی زندگی کیوں سلفیوں پر تنقید کرنے کی نذر ہو جاتی؟!

شاید ہی کوئی معتبر سلفی ایسا ہو، جو ان دو کتابوں کا مطالعہ نہ کرتا ہو؟ اور جس کی لائبریری ان سے خالی ہو؟ ہمیں تو انہی دو کتابوں سے یہ پتہ چلا کہ جناب رازیؒ اور ان کے متبعین قرآن و سنت کو کیا مرتبہ دیتے ہیں؟

---

(۱) العقیدۃ وعلم الکلام، ص ۵۲۲

اس 'اُساس التقدیس' کا تو سلفیوں پر بھی بہت بڑا احسان ہے کہ اس کتاب نے ہی سلفیوں کو 'بیان التلبیس' جیسی شاہکار کتاب بخش دی' جو تمام جہمیوں کے گلے کی ہڈی بن کر رہ گئی ہے، الحمدللہ۔ ہم نے بھی 'التأسیس' کے نام سے اس کتاب کے مضامین کی خبر لی ہے، اللہ تعالیٰ سے تکمیل کی دعا کرتے ہیں۔ تاکہ جہمیت کے زہر کے لیے تریاق بھی موجود رہے۔

ایک تنبیہ

اس قانون پر بحث کرنے سے پہلے ہم اپنے احباب کو مشہور سلفی عالم اور محقق ڈاکٹر عبدالرشید اظہر مرحوم کی ایک فروگزاشت کی طرف متوجہ کرتے ہیں جو ان سے کتاب التوحید (از عبدالستار حماد صان اللہ قدرہٗ) کے مقدمہ میں سرزد ہوئی ہے۔ لکھتے ہیں:

> متکلمین کے اس قانون کلی کا سب سے بہترین جواب انہی کے قبیلہ علمیہ کے ایک نامور شخص امام غزالیؒ کی وضع کردہ 'برہان کلی' ہے، جس میں ماثور پر اعتماد بھی ہے اور منطقی استدلال بھی۔ انہوں نے اپنی کتاب 'إلجام العوام' میں محدثین کی زبان بولی ہے اور چار بہترین اصول ذکر کیے ہیں' جن کے نتیجے کو وہ اپنے فلسفیانہ مزاج کے مطابق 'برہان کلی' کے نام سے ذکر کرتے ہیں۔ ایک یہ اصول کہ پوری مخلوق میں بندوں کی اصلاحِ احوال اور ان کے اخروی حسن انجام کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سب سے بہتر اور زیادہ جانتے تھے۔ دوسرا یہ کہ بندوں کی دنیا و عقبیٰ کی اصلاح کے لیے آپ کی طرف جو کچھ وحی کیا گیا' آپؐ نے سب پہنچایا اور اس سے کچھ چھپا کر نہیں رکھا۔ تیسرا یہ کہ کلام اللہ کے معانی کو سب سے بہتر جاننے والے، اس کی حقیقت سے واقف اور اس کے اسرار کا ادراک رکھنے والے اصحاب رسولؐ تھے۔ چوتھا یہ کہ صحابہ کرامؓ نے اپنی پوری زندگی میں مخلوق کو تاویل کی دعوت نہیں دی۔ (۱)

ہم کہتے ہیں کہ یہ چاروں باتیں سلفیوں کے لیے کارآمد تو ہیں مگر اس سے ابوحامد غزالیؒ کا سلف طیب کے مذہب اور عدمِ تأویل کی طرف رجوع ثابت نہیں ہوتا، بلکہ نہیں ہوسکتا، کیونکہ جب وہ یہ لکھتے ہیں: ینبغي أن یعلم أن الید تطلق لمعنیین أحدھما ھو الموضع الأصلي وھو عضو مرکب۔ (۲) تو اب وہ یا توبل یداہ مبسوطتان اور ویبقی وجہ ربك وغیرہ کی تاویل نہیں کریں گے یا پھر تاویل کریں گے۔ اگر تاویل نہیں کریں گے، تو پھر ٹھیٹھ مجسم بنیں گے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے 'ید' کو عضو مرکب من اللحم والعظم والعصب قرار دینے کے بعد کیا چیز تجسیم سے رہ جاتی ہے؟ حالانکہ تمام امت کا اس پر

۱۔ کتاب التوحید، ص ۱۸-۲۰ ۲۔ إلجام العوام، ص ۴۲

اتفاق ہے کہ مخلوق کی مشابہت سے اللہ تعالیٰ کو منزہ سمجھنا لازم ہے۔ اور اگر وہ تاویل کریں گے، جیسا کہ معلوم ہے اور انہیں لازماً تاویل کرنی چاہیے، کیونکہ انہوں نے عضو مرکب کو 'ید' کا اصل مفہوم اور مصداق اول قرار دیا ہے، اور اللہ تعالیٰ کے لیے عضو مرکب کہاں ہے؟ تو پھر تاویل سے اس کا رجوع کیونکر ثابت ہو سکتا ہے؟

بات دراصل یہ ہے کہ ابو حامد غزالیؒ زندگی بھر متضاد خیالات کے قائل رہے۔ اس کی ایک ہی کتاب سے بندہ کو اس کے فکری تضادات کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ ہمارے بزرگ جناب عبدالرشید اظہر صاحب مرحوم کو غالباً ان کی کتابوں کے تفصیلی مطالعے کا موقع نہیں ملا، اس لیے وہ اس 'حسن ظن' میں پڑ گئے۔ واللہ أعلم وعلمه أتم وأحكم، غفرالله لنا وله۔

تسلسل مبحث

ہم کہتے ہیں کہ جناب رازیؒ کے اس قانون کلی کو پھر ناصر الدین بیضاویؒ نے اپنی تفسیر میں نقل کیا، جس کو علمائے کرام مدارس میں پڑھاتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

> وأسماء الله إنما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال دون المبادئ التي تكون إنفعالات۔ (۱)
>
> اللہ تعالیٰ کے اسمائے غایہ اور انتہا کے اعتبار سے لیے جائیں گے، جو کہ افعال ہیں، مبادی اور ابتدا کے لحاظ سے نہیں لیے جائیں گے، کیونکہ وہ انفعال ہوتے ہیں۔

اس قانون کو تو جہمیہ نے پیش کیا ہے، مگر ہمارے شیخ المشائخ جناب مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ فرماتے ہیں:

> ان صفتوں (رحمٰن ورحیم) کا اطلاق حق جل وعلیٰ پر ایسا ہی حقیقی ہے، جیسا کہ علیم وقدیر، اور سمیع وبصیر کا اطلاق اس پر حقیقی ہے، اور جس طرح اس کی حیات ہماری حیات کی طرح نہیں ہے، اور اس کا سننا اور دیکھنا اور کلام کرنا ہمارے سننے اور دیکھنے اور کلام کرنے کے مشابہ نہیں ہے، اسی طرح اس کی رحمت بھی ہماری رحمت کے مماثل نہیں ہے۔ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير۔ کوئی شے اس کے مثل نہیں وہ خوب سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔ وہ اپنے سننے اور دیکھنے میں اور ادراک و علم میں جوارح کا محتاج نہیں ہے۔ والله الغني وأنتم الفقراء۔ اللہ ہی ہر طرح سے بے نیاز ہے اور تم ہی ہر طرح سے اس کے محتاج ہو۔ اسی طرح وہ اپنی صفت رحمت میں بھی نہ رقتِ قلب کا محتاج ہے اور نہ انفعالِ نفس کا، جیسے اس کی ذات بے چون ہے۔ رحمتِ حقیقیہ بھی علما کی مجاز و تاویل

۱- أسرار التأويل، ۲/۱۰۲

اور استعارہ و تمثیل کی ذرہ برابر محتاج نہیں ہے۔

اے برون از وہم و قال و قیل من
خاک بر فرق من و تمثیل من

صفات باری تعالیٰ میں صحابہؓ و تابعینؒ رضی اللہ عنہم کا یہی مسلک تھا اور وہ حضرات لیس کمثله شيء کی وجہ سے اسمائے حسنیٰ میں تاویل کو بدعت سمجھتے تھے۔(۱)

مولانا کاندھلویؒ دیوبندیوں کے اکابر میں سے ہیں' پتہ نہیں ڈاکٹر صاحب ان کے بارے میں کیا خیالات رکھتے ہوں گے؟ مگر نقل میں تو اسے 'ثبت' بہر حال مانتے ہوں گے، کیونکہ اپنے شیش محل کو محفوظ بہر حال انھیں رکھنا ہے۔ اس لیے انہیں معلوم ہو گیا ہو گا، کہ صحابہؓ و تابعینؒ کا مسلک کیا تھا؟ اور یہ بھی معلوم ہو گیا ہو گا کہ صفات میں انفعال صرف ہماری نسبت سے ہے، اللہ تعالیٰ کے ہاں کوئی تغیر و انفعال نہیں ہے۔ آگے جا کر پھر قاضی بیضاویؒ پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قاضی بیضاویؒ فرماتے ہیں کہ رحمت کے حقیقی معنیٰ رقّتِ قلب کے ہیں۔ باری تعالیٰ کی شان میں رحمت کا اطلاق مجاز ہے۔ حضرت حکیم الأمۃ مولانا تھانوی قدس اللہ اسرارہ فرمایا کرتے تھے کہ سبحان اللہ، جہاں رحمت حقیقی تھی وہاں تو مجاز بنا دیا اور جہاں مجاز سرتاپا مجاز تھا، وہاں حقیقت بنا دی۔ یعنی حقیقت کے اعتبار سے دیکھا جائے تو رحمت بارگاہ خداوندی میں حقیقت ہے۔ اور بندہ میں سراسر مجاز ہے۔ مگر ارباب تاویل نے معاملہ برعکس کر دیا۔(۲)

یہاں تک تو ہم نے صرف ڈاکٹر صاحب کے اکابر کے اقوال پیش کر دیے تاکہ وہ مکتب دیوبند میں بھی سلفی افکار کو ملاحظہ کر لیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ قاعدہ 'اربابِ تاویل' کی تاویل کا شاخسانہ ہے۔

اجراء الصفات علی الظاہر

اس بارے میں ہم نے اشاعرہ و ماتریدیہ کے کچھ اقوال نقل کیے ہیں، جن سے احباب نے اندازہ کیا ہوگا۔ اس وقت ہم صفات کے بارے میں ممکنہ اقسام بیان کرتے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

إن الأقسام الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها ستة أقسام كل قسم عليه طائفة من أهل القبلة قسمان يقولان تجري علىٰ ظاهرها وقسمان يقولان هي علىٰ خلاف ظاهرها وقسمان يسكتون۔ (۳)

۱-معارف القرآن، ۱/۹
۲-معارف القرآن، ۱/۱۰
۳-الحمویۃ، ص ۵۱۴

ممکن اقسام صفات کی احادیث وآیات میں کل چھ اقسام ہیں، ہر ایک قسم کا قائل اہل قبلہ کا ایک گروہ ہے۔ دو قسمیں نصوص کو ظاہر پر چلاتے ہیں اور دو قسمیں نصوص کو خلاف ظاہر پر چلاتے ہیں اور دو قسمیں سکوت کرتے ہیں۔

مگر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی اس تحقیق پر جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' لکھتے ہیں:

ومن سدس القسمة فقد موه وراوغ وجعل القسم قسيما۔ (۱)

جس نے چھ اقسام بنائیں اس نے ملمع سازی کی اور دھوکہ دیا، اور قسم کو قسیم بنا دیا۔

ہم کہتے ہیں کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی اس تقسیم نے جہمیہ کی تلبیس کو واضح کر دیا۔ روشنی سے چور ہمیشہ بھاگتے ہیں، کیونکہ ان کی حقیقت اس میں ظاہر ہو جاتی ہے۔ ان کا کام اندھیرے ہی میں ٹھیک رہتا ہے۔ اس مسئلے کی تفصیل تو تیسری جلد میں آئے گی، سردست اتنی بات پر اکتفا کرتے ہیں کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی ان چھ قسموں کو بغیر کسی تنقید کے نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

قسم بعضهم أقوال الناس في هذا الباب الىٰ ستة أقوال قولان لمن يجرها علىٰ ظاهرها أحدهما من يعتقد أنها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة ويتفرع من قولهم عدة آراء والثاني من ينفي عنها شبه صفة المخلوقين لان ذات الله لا تشبه الذوات وصفاته لا تشبه الصفات فإن صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته وقولان لمن يثبت كونها صفة ولكن لا يجرها علىٰ ظاهرها أحدهما يقول لا نؤول شيئا منها بل نقول الله أعلم بمراده والآخر يؤول فيقول مثلا معنىٰ الاستواء الاستيلاء واليد القدرة ونحو ذلك وقولان لمن لا يجزم بأنها صفة أحدهما يقول يجوز أن تكون صفة وظاهرها غير مراد ويجوز أن لا تكون صفة والآخر يقول لا يخاض في شيء من هذا بل يجب الإيمان لأنه من المتشابه الذي لا يدرك معناه۔ (۲)

بعض علمائے علم الکلام (ابن تیمیہؒ) نے صفات کے باب میں لوگوں کے اقوال چھ قسموں میں تقسیم کیے ہیں۔ دو قول ان لوگوں کے ہیں جو نصوص کو ظاہر پر چلاتے ہیں۔ ایک وہ ہیں جو یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ یہ مخلوق کی صفات کے جنس میں سے ہیں۔ یہ لوگ مشبہ کہلاتے ہیں۔ ان کے قول سے پھر مختلف آرا وجود میں آتے ہیں۔ دوسرے وہ لوگ جو نصوص سے مخلوق کی صفات کی مشابہت کو نفی

۱- ہامش التبیین ص ۲۸ فتح الباری ۱۳/۵۰۲

کرتے ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات دیگر ذوات کے مشابہ نہیں ہے۔ تو اس کی صفات بھی دیگر صفات کے مشابہ نہیں ہیں۔ کیونکہ صفات ہر موصوف کی ذات کے مناسب اور ملائم (موافق) ہوتی ہیں۔ اور دو قول ان لوگوں کے ہیں، جو ان کو صفت تو ثابت کرتے ہیں مگر ان کو ظاہر پر جاری نہیں کرتے۔ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ ہم کچھ بھی تاویل نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اللّٰہ أعلم بمراده اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ہم تاویل کرتے ہیں۔ مثلاً وہ استوا کا معنیٰ استیلاء سے کرتے ہیں اور 'ید' کی تاویل قدرت سے کرتے ہیں، اور اس طرح اور صفات کی بھی وہ تاویل کرتے ہیں۔ اور دو قول ان لوگوں کے ہیں جو ان کے صفت ہونے پر جزم نہیں کرتے۔ ایک کا کہنا ہے کہ ان کا صفت ہونا جائز ہے۔ اور یہ بھی کہ ان کا ظاہر مراد نہ ہو۔ اور ان کا صفت نہ ہونا بھی جائز ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ان میں سے کسی میں بھی ہم کو خوض و غور نہیں کرنا چاہیے، بلکہ اس پر ایمان رکھنا واجب ہے۔ کیونکہ وہ متشابہ ہیں جن کے معنیٰ کا ادراک نہیں ہو سکتا۔

اس عبارت سے روشن ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے بلا تنقید یہ چھ قسمیں بیان کی ہیں، حالانکہ یہ تقسیم حافظ ابن تیمیہؒ نے ہی کی ہے۔ ڈاکٹر کندو نے لکھا:

لعله يقصد بهذا البعض شيخ الإسلام ابن تيميةؒ فإن الأقسام التي يذكرها مطابق لما ذكره شيخ الإسلام في كتابه فتوىٰ الحموية۔ (۱)

اس بعض کے لفظ سے غالباً ابن حجرؒ کی مراد شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی ذات ہو، کیونکہ وہ اقسام جس کو ابن حجرؒ ذکر کرتے ہیں، اس کے عین مطابق ہیں جو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے 'الحمویہ' میں ذکر کی ہیں۔

تو اس کا مطلب یہی ہوا کہ حافظ ابن حجرؒ بھی اس تقسیم میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے ساتھ متفق ہیں، الحمد للہ۔ ان اقسام پر غور و تامل کرنے والا جان سکتا ہے کہ چھٹی قسم میں 'ماتریدیہ' کا تعین ہے۔ اس وجہ سے جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے تنقید کی ہے، تاکہ ان کے مسلک پر پردہ پڑا رہے۔ مگر حقیقت ظاہر ہو گئی ہے۔

اصل حقیقت

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ظاہر پر اجرا کرنے والے دو گروہ ہیں ایک فرقہ مشبہہ، جو ظاہر کو صفات مخلوقات کی جنس میں سے قرار دیتا ہے۔ ان کا مذہب باطل ہے۔ سلف طیب نے درحقیقت اس گروہ پر نکیر فرمائی ہے۔ دوسرا گروہ وہ ہے جو صفات کا ظاہر پر اجرا تو کرتا ہے، مگر ظاہر کو اللہ تعالیٰ کے جلال کے مطابق

منہج الحافظؒ ۲/ ۶۲۲

قرار دیتا ہے۔ کیونکہ صفات ذاتیہ انسانوں میں عرض ہوتے ہیں، جیسے علم، قدرت، ارادہ، حیات وغیرہ، مگر ہم اسے اللہ تعالیٰ کے لیے اس کی شان کے شایان مانتے ہیں، عرض نہیں مانتے۔ حالانکہ مخلوق میں ان صفات کا ظاہر عرض ہونا ہے۔ اسی طرح ہم اللہ تعالیٰ کے لیے وجہ، عین، ید وغیرہ صفات مانتے ہیں۔ ان کا ظاہر اگر چہ مخلوق میں اجزاء وابعاض ہونا ہے، مگر ہم اللہ تعالیٰ کے لیے ان کو اجزاء وابعاض نہیں سمجھتے، بلکہ اس کے شایانِ شان خیال کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ یہ صفات انسان کے حق میں یا تو اعراض ہیں، یا پھر اجزاء وابعاض اور ان کے حق میں ظاہر یہی ہیں، مگر اللہ کی شان میں ان صفات کا ظاہر اعراض وابعاض کو نہیں قرار دیا جا سکتا۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

فإن ظاهر هذه الصفات في حق المخلوقين إما جوهر محدث وإما عرض قائم به، فالعلم والقدرة والكلام والمشية والرحمة والرضاء والغضب ونحو ذلك في حق العبد أعراض والوجه واليد والعين في حقه أجسام۔ فإذا كان اللّٰه موصوفا عند عامة أهل الإثبات بان له علما وقدرتا وكلاما ومشية وإن لم يكن ذلك عرضا يجوز عليه ما يجوز علىٰ صفات المخلوقين جاز أن يكون وجه اللّٰه ويداه ليست أجساما يجوز عليها ما يجوز علىٰ صفات المخلوقين۔(۱)

یعنی جب ظاہر ان صفات کا مخلوق کے حق میں محدث جوہر ہونا ہے یا پھر عرض ہونا تو علم، قدرت، کلام، مشیت، رحمت، رضا، غضب اور اس طرح کے دیگر صفات مخلوق کے حق میں اعراض ہیں اور وجہ، ید، عین وغیرہ مخلوق کے حق میں اجسام وابعاض ہیں۔ تو جب اللہ تعالیٰ عام اہل اثبات کے نزدیک علم، قدرت، کلام، مشیت سے متصف ہے، اگر چہ یہ صفات عرض نہ ہوں، کہ جو مخلوق کی صفات پر جائز ہو ان کی صفات پر بھی جائز ہو جائیں۔ تو یہ بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کا 'وجہ' اور 'یدین' اجسام وابعاض نہ ہوں، کہ جو مخلوق کی صفات پر جائز ہو، اس کی صفات پر بھی جائز ہو جائے۔

وهذا هو المذهب الذي حكاه الخطابي وغيره من السلف ويدل عليه كلام جمهورهم۔ (۲)

یہ وہی مذہب ہے جو ابو سلیمان خطابی وغیرہ نے سلف سے نقل کیا ہے اور اسی پر ان کے جمہور کا کلام دال ہے۔

۱- الحمویۃ، ص ۵۲۱ ۲- الحمویۃ، ص ۵۲۱

صفات کے باب میں قاعدۂ سلفِ طیب

وہ اسماء وصفات جو انسانوں کے لیے مستعمل ہوتے ہیں اگر وہ اللہ تعالیٰ کے لیے مستعمل ہو جائیں تو کیا ان میں انسانی خصائص کا اعتبار ہوتا ہے یا نہیں؟ اشاعرہ وماتریدیہ کا قول یہ ہے کہ ان میں انسانی خصائص ملحوظ بلکہ اصل ہوتے ہیں۔ اسی لیے تو انہوں نے وہ جہمی قاعدہ بنایا ہے، جس کو ہم نے مختلف الفاظ سے مختلف مقامات پر نقل کیا۔ مگر اہل سنت والجماعت کا یہ خیال نہیں ہے۔ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

اختلف النظار في الأسماء التي تطلق على الله وعلى العباد كالحي والسميع والبصير والعليم والقدير والملك ونحوها فقالت طائفة هي حقيقة في العبد مجاز في الرب وهذا قول غلاة الجهمية وهو أخبث الأقوال وأشدها والثاني مقابله وهو أنها حقيقة في الرب مجاز في العبد وهذا قول أبي العباس القلانسي الثالث أنها حقيقة فيهما وهذا قول أهل السنة وهو الصواب۔ (١)

اہل نظر کا ان اسماء میں' جن کا اطلاق اللہ تعالیٰ اور بندوں دونوں پر ہوتا ہے' جیسے حی، سمیع، بصیر، علیم، قدیر، ملک وغیرہ میں اختلاف ہے، ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ یہ بندوں کے لیے استعمال میں حقیقت ہیں اور رب تعالیٰ کے لیے استعمال میں مجاز ہیں۔ یہ قول جو سب سے خبیث اور سخت فاسد قول ہے' غالی جہمیوں کا ہے۔ ایک دوسرے گروہ کا خیال یہ ہے کہ یہ اسماء رب تعالیٰ کے لیے استعمال میں حقیقت ہیں اور بندوں کے لیے مجاز ہیں۔ یہ قول پہلے گروہ کے قول کے بالکل برعکس ہے۔ یہ ابوالعباس قلانسی کا قول ہے۔ تیسرے گروہ کا خیال یہ ہے کہ یہ اسماء استعمال میں دونوں کے لیے حقیقت ہیں۔ یہ قول درست ہے اور اہل السنّت والجماعت کا یہی مذہب ہے۔

پھر آگے تحریر فرماتے ہیں:

اس قسم کے اسماء اور صفات کے لیے دراصل تین اعتبارات ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ ان کا ذکر مطلق ہو۔ رب تعالیٰ کی نسبت یا بندہ کی نسبت سے اس کو مقید نہ کیا جائے۔ دوسرا یہ کہ رب تعالیٰ کی طرف منسوب ہو کر اور اس سے مختص ہو کر ذکر ہوں۔ تیسرا یہ کہ بندہ کی طرف مضاف اور اس کی نسبت سے مقید ہو کر ذکر ہوں۔ جب مطلق ذکر ہو جائے تو پھر اس اسم کے لیے جو کچھ ذاتاً اور حقیقتاً لازم آتا ہے، وہ اللہ تعالیٰ کے لیے بھی ثابت ہوتا ہے اور بندہ کے لیے بھی۔ مگر اللہ تعالیٰ کے لیے اپنے جلال

۱۔ بدائع الفوائد، ۱/۱۶۴

وکمال کے مطابق اور بندہ کے لیے اس کی حیثیت کے مطابق۔

پھر لکھتے ہیں:

جو صفت بندہ کی طرف مضاف ہونے سے لازم آتی ہے تو اس کی نفی اللہ تعالیٰ سے قطعاً واجب ہے۔ جیسا کہ 'حیات' اگر بندہ کے لیے ثابت ہو جائے، تو پھر نیند، اونگھ، خوراک وغیرہ اس کے ساتھ لازم آتے ہیں مگر جب ہم اللہ تعالیٰ کے لیے اس کا استعمال کرتے ہیں تو پھر ان چیزوں کی نفی لازم ہو جاتی ہے۔(۱)

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بھی اس مسئلہ پر بحث کی ہے۔(۲) مگر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی تحریر میں ان کے علمی تبحر کی وجہ سے بہت ساری دیگر چیزیں بھی شامل ہوتی ہیں۔ ان کی تحریر کے بارے میں وہی بات درست ہے، جو قاری محمد طیبؒ نے فرمائی ہے:

ان میں اور زیادہ انتشار ابن تیمیہؒ کے اس دریا کی طرح امنڈنے والے علم نے پیدا کر دیا ہے، جس کا طوفان خیز سیلاب صرف ایک دھارے پر نہیں بہتا، بلکہ ہمیشہ مختلف فنون اور متشتت علوم کی جدولوں اور نہروں سے ہو کر بہتا ہے۔(۳)

اس لیے ہم نے حافظ ابن القیمؒ کی مختصر مگر جامع عبارت کو پیش کر دیا۔ اس کا خلاصہ یہ نکلا کہ ان اسما میں انسانی خصائص اصل چیز نہیں ہیں۔ جہمیوں نے غلطی یہی کی ہے کہ انسانی خصائص کو ان اسما میں حقیقت قرار دیا ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے ایک جگہ 'رحمت' پر بحث کی ہے کہ اس کا مرادف 'خور' اور 'ضعف طبعی' نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دونوں مذموم ہیں، مگر 'رحمت' پسندیدہ اور محمود ہے۔ پھر کچھ نصوص پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

فلو قدر أنها في حق المخلوقين مستلزمة لذلك لم يجب أن تكون في حق اللّٰه مستلزمة لذلك كما أن العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام فينا يستلزم من النقص والحاجة ما يجب تنزيه اللّٰه تعالىٰ عنه۔ (٤)

اگر ہم بطور فرض مان بھی لیں، کہ 'رحمت' مخلوق کے اعتبار سے 'ضعف' اور 'خور' کو مستلزم ہے، تو لازم نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حق میں بھی یہ ضعف کو مستلزم ہو، جس طرح علم، قدرت، سمع، بصر اور کلام ہم مخلوق میں نقص اور حاجت کو مستلزم ہیں، مگر اللہ تعالیٰ کی تنزیہ اس عیب سے واجب ہے۔

یہی بات ایک دوسرے انداز میں حکیم الہند شاہ ولی اللہؒ نے لکھی ہے:

۱- بدائع الفوائد، ۱/۱۶۵ — ۲- دیکھیے: مجموع الفتاویٰ، ۵/۱۹۶

۳- التشبیہ فی الاسلام، ص۴۶ — ۴- مجموع الفتاویٰ، ۶/۱۱۸

لل في الضحك إستحالة إلا من جهة أنه يستدعي الفم؟ و كذلك الكلام وهل في البطش والنزول إستحالة إلا من جهة أنهما يستدعيان اليد والرجل وكذلك السمع والبصر يستدعيان الأذن والعين۔ (۱)

یعنی کیا 'ضحک' میں استحالہ صرف اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ منہ کا تقاضا کرتا ہے؟ تو اسی طرح کلام بھی منہ کا تقاضا کرتا ہے اور 'پکڑنے' اور 'اترنے' میں کیا استحالہ صرف اس وجہ سے نہیں ہے کہ یہ دونوں ہاتھ اور پاؤں کا تقاضا کرتے ہیں، بالکل اسی طرح سمع وبصر بھی کان اور آنکھ کا تقاضا کرتے ہیں۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ اگر کلام مانتے ہو، تو ضحک کو بھی مانو، سمع وبصر مانتے ہو تو بطش اور نزول کو بھی مان لو۔ یہ آدھے تیتر آدھے بٹیر کا کیا مطلب ہے؟

فکر کی بات یہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے لیے سمع وبصر ثابت کرتے ہیں، تمام لوازم انسانی کی نفی کرکے۔ اسی طرح ہم دیگر صفات خبریہ بھی اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کر سکتے ہیں، اس سے مشابہت لازم نہیں آتی۔ دیکھیے اشاعرہ پر 'رویت باری تعالیٰ' کے بارے میں معتزلہ کے بعض اعتراضات والزامات ہیں۔ مثلاً رویت کے ساتھ مسافت، جہت اور جسمیت لازم ہوتی ہے۔ جب تم رویت باری کو مانتے ہو تو اس کے ساتھ تمھیں اسے جسم بھی ماننا پڑے گا۔ اشاعرہ نے ان کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے:

قياس الغائب علىٰ الشاهد باطل۔ (۲)

یعنی غائب کو محسوس مخلوق پر قیاس کرنا فاسد اور باطل ہے۔

حالانکہ وہ اعتراضات بہت مضبوط اور قوی ہیں۔ پس ہم ان ضعیف اور خود ساختہ اعتراضات کے جواب میں بطریق اولیٰ قیاس الغائب علیٰ الشاهد باطلٌ کہہ سکتے ہیں۔

اس درج بالا اصول کو اگر احباب ذہن نشین کر لیں، تو جہمیہ کے اثرات سے إن شاء اللہ محفوظ رہیں گے۔

اس بارے میں چند اقوال سلف طیب کے بھی پیش خدمت ہیں، تاکہ ان کے اقوال سے ان کا مسلک روزِ روشن کی طرح واضح ہو جائے۔ ابو القاسم لالکائی لکھتے ہیں:

كان الزهري ومكحول يقولان أمرّوا الأحاديث كما جاء ت۔ (۳)

یعنی امام ابن شہاب زہریؒ اور مکحولؒ فرمایا کرتے تھے کہ احادیث کو اسی طرح سے گزارو جیسے کہ وہ آئی ہیں۔

۱- حجۃ اللہ البالغۃ، ۱/ ۲۲۵ ۲-شرح العقائد، ص ۱۹۳
۳-أصول الاعتقاد، ۲/ ۴۷۸۔

پھر امام ثوریؒ، اوزاعیؒ، مالکؒ اور لیثؒ سے بھی أمرو ھا بلا کیف کے الفاظ نقل کیے ہیں۔(۱)
یعنی احادیث کو بغیر بیان کیفیت کے گزارو اور چلاؤ۔

یہ قول اس بات کا صریح ثبوت ہے کہ ان احادیث کو سن کر 'تنزیہ' کرنا پہلا وظیفہ تو چھوڑیے نفسِ وظیفہ ہی نہیں ہے' جیسا کہ جہمیہ فرقے کے محققین باور کراتے ہیں۔ کیونکہ اگر 'تنزیہ' پہلا وظیفہ سامع کا ہوتا تو ان ائمہ سے پھر یہ قول بھی کہیں نہ کہیں منقول ہوتا۔ مگر پتہ ہے کہ کہیں بھی ان سے یہ قول وارد نہیں ہے۔ ائمہ کے اس قول کا مطلب ہے کہ احادیث کے معنیٰ پر بغیر اضافہ کیفیت کیے گزرنا۔

اسی بنا پر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے لکھا کہ أمرو ھا کما جاء ت رد ہے فرقہ معطلہ پر اور بلا کیف کا قول رد ہے فرقہ ممثلہ اور مشبہہ پر۔

فقولھم أمروھا کما جاء ت رد علی المعطلة وقولھم بلا کیف رد علیٰ الممثلة۔ (۲)

۱- أصول الاعتقاد ۲/ ۵۵۸، ۵۸۲ ۲- الحموية، ص ۲۸۷

امام مالک کا عظیم الشان ضابطہ

امام مالکؒ کا قول

انہی اقوال کے قریب قریب قول امام مالک سے منفرداً بھی مروی ہے۔ امام ابوبکر بیہقی یحییٰ بن یحییٰ سے نقل کرتے ہیں کہ ہم امام مالکؒ بن انس کے پاس بیٹھے تھے کہ ایک آدمی آیا، اور اس نے کہا: اے ابوعبداللہ! قرآن میں ہے کہ الرحمن علیٰ العرش استویٰ۔ رحمٰن نے عرش پر استواء کیا۔ تو اللہ تعالیٰ نے عرش پر کس طرح استواء فرمایا؟ امام مالکؒ نے سر جھکایا اور ان کا پسینہ چھوٹ گیا، پھر کچھ دیر بعد سر اٹھا کے فرمایا:

الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة وما أراك إلا مبتدعا فأمر به أن يخرج۔ (۱)

یعنی استواء مجہول نہیں، اور کیفیت استواء معقول نہیں، ایمان رکھنا استواء پر واجب ہے، اس کی کیفیت سے سوال کرنا بدعت ہے، اور میں تجھے بدعتی خیال کرتا ہوں، پھر امام مالکؒ نے اس شخص کو مجلس سے نکالنے حکم کا صادر فرمایا۔

امام مالکؒ کے اس قول کو اہل سنت والجماعت نے تمام صفات کے لیے قاعدہ تسلیم کیا۔ حافظ ابن القیمؒ لکھتے ہیں:

وهذا الجواب من مالك رضي الله عنه شاف، عام في جميع مسائل الصفات فمن سأل عن قوله "إنني معكما أسمع و أرىٰ" كيف يسمع ويرىٰ؟ أجيب بهذا الجواب بعينه فقيل له السمع والبصر معلوم والكيف غير معقول و كذلك من سأل عن العلم والحياة والقدرة والإرداة والنزول والغضب۔ (۲)

امام مالکؒ کا یہ جواب شفا بخش ہے اور تمام مسائل صفات کے لیے عام ہے۔ پس جو آدمی اللہ تعالیٰ کے سمع وبصر کے بارے میں سوال کرتا ہے کہ وہ کس طرح دیکھتا اور سنتا ہے؟ تو اسے بعینہ یہی جواب دیا جائے گا کہ سمع وبصر تو معلوم ہے، مگر ان کی کیفیت غیر معقول ہے۔ اسی طرح کا جواب اس شخص کو

۱- الاعتقاد، ص ۱۱۰، أصول الاعتقاد ۲/ ۴۴۱، حلیۃ الأولیاء ۶/ ۳۲۵

۲- مدارج السالکین ۲/ ۸۹)

بھی دیا جائے گا، جو اللہ تعالیٰ کی صفت علم، قدرت، حیات، ارادہ، نزول اور غضب وغیرہ کے بارے میں سوال کرے گا۔

امام مالکؒ کے اس عظیم قول سے بہت ساری باتیں روشن ہوتی ہیں، ہم صرف چند باتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

قولِ امام مالکؒ کا پہلا نکتہ

اس قول سے پہلا نکتہ یہ معلوم ہوا، کہ استواء کی حقیقت معلوم ہے، کیونکہ اس آدمی نے حضرت امام سے کیفیت کا سوال کیا تھا، حقیقت استواء کا سوال نہیں کیا تھا۔ تمام ان کتابوں میں جن میں یہ روایت منقول ہے کیف استویٰ کے الفاظ وارد ہیں۔ مگر کچھ دیوبندی حضرات نے امام مالکؒ کے اس قول میں بدترین تحریف کا مظاہرہ کیا ہے۔ جو لوگ قرآن میں تحریف کر سکتے ہیں ان کے لیے اقوال ائمہ میں تحریف کرنا کیا مشکل ہے؟

آن که بر افلاک رفتارش بود
بر زمین رفتن چه دشوارش بود؟

مفتی محمد شفیعؒ دیوبندی لکھتے ہیں:

حضرت امام مالکؒ سے ایک شخص نے یہی سوال کیا کہ استواء علی العرش کا کیا مطلب ہے؟ آپ نے کچھ دیر تأمل فرمانے کے بعد فرمایا کہ لفظ استواء کے معنی تو معلوم ہیں اور اس کی کیفیت اور حقیقت کا ادراک عقل انسانی نہیں کر سکتی۔ اور ایمان لانا اس پر واجب ہے اور اس کے متعلق کیفیت وحقیقت کا سوال بدعت ہے۔(۱)

کوئی بھی شخص اس روایت کے الفاظ کا موازنہ مفتی صاحب کے مذکورہ خط کشیدہ الفاظ سے کرے پھر جو چاہے ہمارے بارے میں رائے قائم کرے۔ آسانی کے لیے ہم احباب کو مشورہ دیں گے کہ اسی کتاب میں دو مقامات پر ہم نے مختلف کتابوں سے مختلف روایتیں نقل کی ہیں۔ ان پر ایک بار پھر نظر ڈال لیجیے، تا کہ من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك اور من أن تأمنه بقنطار يؤده إليك کا مشاہدہ بچشم سر کر سکے۔

ایک ضروری تنبیہ

یہاں احباب کو ایک بات اور سمجھ لینی چاہیے، تا کہ پھر مصنف بنتے وقت لوگوں کے لیے مضحکہ نہ بنیں،

۱۔ معارف القرآن،۳/۵۷۴

وہ یہ کہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی صفات کا مفہوم معلوم ہے، مگر ان کی کنہ وحقیقت کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے۔ اس بات کو اس طرح سمجھ لینا چاہیے کہ ہمیں جنت کی نعمتوں کا علم ہے، اور جنت کے ثمرات کا بھی علم ہے، مگر اس کی کنہ اور حقیقت صرف اللہ تعالیٰ جانتا ہے۔ گویا ہمارا علم اجمالی ہے، تفصیلی علم اللہ تعالیٰ کو ہے، ایمان کے لیے اجمالی علم کافی ہے۔ حافظ ابن القیمؒ لکھتے ہیں:

إن العقل قد يئس من تعرف كنه الصفة و كيفيتها فإنه لا يعلم كيف اللّٰه إلا اللّٰه وهذا معنىٰ قول السلف "بلا كيف" أي بلا كيف يعقله البشر فإن من لا تعلم حقيقة ذاته وماهيته، كيف تعرف كيفية نعوته وصفاته، ولا يقدح ذلك في الإيمان بها ومعرفة معانيها فالكيفية وراء ذلك كما أنا نعرف معاني ما أخبر اللّٰه به من حقائق ما في اليوم الآخر ولا نعرف حقيقة كيفيته مع قرب ما بين المخلوق والمخلوق فعجزنا عن معرفة كيفية الخالق أعظم وأعظم۔ (۱)

بے شک عقل انسانی صفات الٰہی کی کنہ اور کیفیت جاننے سے مایوس ہو چکی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے 'کیف' کو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے، اور یہی معنیٰ ہے سلف کے قول 'بلا کیف' کا۔ یعنی بغیر ایسی کیفیت کے جس کو بشر جانتے ہوں۔ جس ذات کی حقیقت و ماہیت معلوم نہ ہو سکتی ہو، تو اس ذات کی نعت اور صفات کی کیفیت کو کس طرح جانا جا سکتا ہے؟ مگر اس کنہ اور حقیقت کا معلوم نہ ہونا ان صفات پر ایمان رکھنے میں قادح نہیں ہے اور نہ اس کے معنیٰ جاننے میں حارج ہے۔ کیفیت تو اس سے بھی پرے کی چیز ہے۔ جیسا کہ ہم ان حقائق کے معانی کو جانتے ہیں جن کے بروزِ قیامت واقع ہونے کی اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے۔ مگر ہم ان کی کیفیت کی حقیقت کو نہیں جانتے، حالانکہ مخلوق اور مخلوق کے درمیان بہت قرب ہوتا ہے۔ تو پھر اللہ تعالیٰ کی کیفیت کی معرفت سے ہماری عاجزی بدرجہا زیادہ ہوگی۔

اور شیخ محمد بن صالح العثیمینؒ فرماتے ہیں:

وإنما قلنا الحقيقة لأجل أن يشتمل ما أخبر اللّٰه به عن اليوم الآخر من ثواب الجنة و نعيمها وما فيها من النعيم فإن هذا النعيم لا نعلم حقيقته ولا كنهه مثلا طعمه لا ندركه صحيح أننا نعرف معنى السمع على سبيل العموم وهو إدراك المسموع ولكن لا نعلم حقيقة سمع اللّٰه علىٰ ما هو عليه۔ (۲)

ہم نے حقیقت کا لفظ اس لیے رکھا تا کہ یہ ان چیزوں کو بھی شامل ہو جائے جن کی اللہ تعالیٰ نے خبر دی

۱- مدارج السالکین، ۳/ص ۳۷۶　　۲- الدرة العثیمیة، ص ۲۷۲

ہے، مثلاً جنت کا ثواب اور نعمتیں۔ ان نعمتوں کی حقیقت اور کنہ کو تو ہم نہیں جانتے، مثلاً ہم ان کے ذائقے کو نہیں جانتے مگر یہ درست ہے کہ ہم سمع کا معنیٰ علیٰ سبیل العموم جانتے ہیں جو مسموع کا ادراک ہے، مگر جیسا کہ اس کا سمع ہے اس کی حقیقت کو ہم نہیں جانتے۔

جب یہ بات سمجھ میں آ گئی، تو اب ڈاکٹر صاحب کا ایک اعتراض دیکھتے ہیں مگر اس سے پہلے علامہ خلیل ہراسؒ کی ایک عبارت ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں:

فإن السلف لم يكونوا يفوضون في علم المعنىٰ ولا كانوا يقرؤن كلاما لا يفهمون معناه بل كانوا يفهمون معاني النصوص من الكتاب والسنة ويثبتونها لله عزوجل ثم يفوضون فيما وراء ذلك من كنه الصفات وكيفياتها۔ (١)

سلف معنیٰ کے علم کو تفویض نہیں کرتے تھے، اور نہ ایسا کلام پڑھتے تھے، جس کا وہ معنیٰ نہ سمجھتے ہوں، بلکہ وہ کتاب وسنت کے معنیٰ کو سمجھتے تھے۔ اور اللہ تعالیٰ کے لیے ان کا اثبات کرتے تھے، پھر اس کے بعد صفات کی کنہ وحقیقت یا ان کی کیفیات کو اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کرتے تھے۔

بات تو صاف ہے کہ سلف صفاتِ الٰہی کا اجمالی اور ضروری علم رکھتے تھے، مگر تفصیلی اور حقیقی علم ان صفات کا اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کرتے تھے، جیسا کہ ابھی ہم نے وضاحت کی ہے۔

خلیل ہراسؒ پر اعتراض

ڈاکٹر صاحب نے معنیٰ جاننے اور کنہ وحقیقت کی تفویض کرنے کے فرق پر توجہ نہیں کی، اور نہ سلفیوں کی کتابیں پڑھی ہیں۔ لہٰذا درج بالا الفاظ کو عنوان بنا کر علامہ خلیل ہراسؒ پر اعتراض کا یوں اظہار فرمایا:

کنہ، حقیقت، اور ماہیت مترادف یعنی ہم معنیٰ الفاظ ہیں لیکن علامہ اوپر کی عبارت میں ایک جگہ لکھتے ہیں: بل كانوا يفهمون معاني النصوص من الكتاب والسنة ويثبتونها لله عزوجل ثم يفوضون فيما وراء ذلك من كنه الصفات أو كيفياتها۔ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ نے کنہ اور کیفیت کو ہم معنیٰ سمجھ لیا ہے، ورنہ یہ تو اشاعرہ وماتریدیہ کا مذہب ہے کہ متشابہ صفات کی حقیقت وکنہ اللہ کے سپرد ہیں۔ (۲)

اس عبارت میں تضحیک کا پہلو بھی موجود ہے۔ معقول آدمی سمجھ سکتا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ علامہ ہراسؒ نے غلطی سے یا تو کنہ کو کیفیت کا مترادف سمجھ لیا، یا پھر غیر شعوری طور پر اشاعرہ وماتریدیہ کے

۱۔ شرح الواسطیۃ ص ۱۱۳
۲۔ سلفی عقائد ص ۳۷

مسلک و مذہب میں داخل ہو گئے ہیں۔ حالانکہ ان دونوں میں سے کوئی بات بھی نہیں ہے، ان کے ناقد بے چارے کو ساون کے اندھے کی طرح ہر چیز ہری ہی ہری نظر آتی ہے۔ ورنہ حقیقت کچھ بھی نہیں ہے۔

قولِ امام مالکؒ کا دوسرا نکتہ

امام مالکؒ کے قول کا دوسرا نکتہ یہ معلوم ہوا کہ استواء باری تعالیٰ پر ایمان رکھنا واجب ہے۔ اور اس کی کیفیت کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے، اس آدمی نے کیفیت کے بارے میں سوال کیا تھا، مگر امام مالکؒ نے اسے بدعت اور اس سائل کو بدعتی قرار دیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اسے استواء کا معنیٰ معلوم ہے، تو بس ایمان رکھنے کے لیے اتنا ہی کافی تھا۔ کیفیت پر ایمان رکھنے کا تو کوئی مطالبہ نہیں ہوا تھا، تو پھر کھوج کرید کی کیا ضرورت تھی؟ استواء کا معنی سائل و مجیب دونوں کو معلوم تھا۔ سائل کو اس لیے کہ انہوں نے استواء کا مطلب نہیں پوچھا؟ کیفیت کا سوال تو تب ہوتا ہے، جب معنیٰ معلوم ہو اور مجیب نے تو خیر 'غیر مجھول' کے الفاظ بھی رکھ دیے ہیں۔ اس سے بڑھ کر قرینہ کیا ہو سکتا ہے؟

دوسری بات یہ ہے کہ کیفیت تو صرف استواء کی نہیں، بلکہ ہزاروں اشیاء کی نہیں معلوم، مثلاً اُخروی اشیا کی کیفیات مخفی ہیں، اگر اجازت دی جائے تو پھر سوالات کا سلسلہ نہیں تھمے گا۔ اس لیے روکنا ضروری تھا، تیسری بات یہ تھی کہ کیفیت کا یہ سوال عقائد کے مسئلے سے متعلق تھا، اگر فروعی اور عملی مسائل میں اس طرح کا سوال ہوتا، تو کوئی پریشانی نہ ہوتی، مگر یہ سوال چونکہ عقیدہ سے متعلق تھا، اور عقائد میں معمولی معمولی باتوں پر بھی لوگ اختلافات کا شکار ہو جاتے ہیں اور پھر فرقے پر فرقے بنتے چلے جاتے ہیں، ان اسباب کی بنا پر امام مالکؒ نے پہلے ہی قدم میں اس پر بدعت کا اطلاق کیا۔ کاش لوگ سمجھ لیتے تو اتنے فرقے اور مذاہب کبھی بھی جنم نہ لیتے۔ فللّٰه دره ما أدق نظره۔

قولِ امام مالکؒ کا تیسرا نکتہ

تیسرا نکتہ یہ معلوم ہوا کہ اشاعرہ کے مزعومہ 'تنزیہ' کا واجب ہونا بالکل بے بنیاد ہے، بلکہ اس کا سنت بلکہ صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کا عادت ہونا بھی ثابت نہیں ہے۔ یہ واقعہ اس بات کی صریح اور یقینی دلیل ہے کہ نہ امام مالکؒ نے اس شخص سے یہ فرمایا کہ باری تعالیٰ کی استواء سے پہلے تنزیہ کر لو، کیونکہ تنزیہ کرنا اوّل واجب ہے اور نہ خود 'تنزیہ' کے وجوب پر عمل کیا، نہ اہل مجلس اور شاگردوں کو 'تنزیہ' کی تعلیم دی، کہ ایسے نصوص کے سامنے آنے پر پہلا فریضہ 'تنزیہ' ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ سلف طیب کے زمانے میں اس 'واجب' کا کوئی پتہ ہی نہیں تھا۔ یہ بہت بعد میں

مذہب جہمیہ کی کوکھ سے برآمد ہوا۔ امام مالکؒ کے اس واقعہ سے روز روشن کی طرح ہویدا ہوا کہ وہ اسماء و اوصاف جو انسانی بولی میں انسانوں کے لیے مستعمل ہوتے ہیں، اگر اللہ تعالیٰ کے لیے مستعمل ہو جائیں، تو پھر ان میں انسانی خصائص و مزایا کا اعتبار نہیں ہوتا، جیسا کہ پہلے اس بات کی وضاحت ہو گئی ہے۔ یہ بات امام مالکؒ کی اس روایت سے بدیہی طور پر معلوم ہوتی ہے۔

قولِ امام مالکؒ کا چوتھا نکتہ

چوتھا نکتہ یہ معلوم ہوا کہ یہ حکم عام ہے، صرف حکمِ عوام نہیں ہے۔ اس روایت کو تمام کتابوں میں دیکھ لیں، تو پتہ چل جاتا ہے کہ امام مالکؒ اپنے حلقہ درس میں تشریف فرما تھے، کہ ایک آدمی ان کے پاس آیا، اور یہ سوال کیا اور جتنے لوگوں نے اس روایت کو لیا ہے عام لیا ہے، مگر اشاعرہ جو اپنے آپ کو اہل نظر کہتے ہیں، اور دوسرے اہل علم کو عوام کے درجے میں رکھتے ہیں، ہم عام اہل علم کی بات نہیں کر رہے کہ اشاعرہ انہیں عوام کے درجے میں رکھتے ہیں، بلکہ امام اہل السنّت امام احمد بن حنبلؒ جیسے اساطین کی بات کر رہے ہیں۔ ان کے بارے میں ابو حامد غزالیؒ نے لکھا:

> وإنما اقتصر أحمد بن حنبل علىٰ تأويل هذه الأحاديث الثلثة لأنه لم تظهر عنده الاستحالة إلا في هذا القدر لأنه لم يكن ممعنا في النظر العقلي فلو أمعن لظهر له ذلك في الاختصاص بجهة فوق وغيره مما لم يتأوله۔ (۱)
>
> احمد بن حنبلؒ نے مذکورہ تین روایات کی تاویل کرنے پر اکتفا کیا کہ ان کو صرف ان تین میں استحالہ نظر آیا، کیونکہ وہ عقلی علوم میں گہری نظر نہیں رکھتے تھے۔ اگر گہری نظر سے کام لیتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ اللہ کے لیے جہت فوق کی تخصیص کرنے سے بھی استحالہ لازم آتا ہے، جس کی وہ تاویل نہیں کرتے تھے۔

کہاں ہیں، ڈاکٹر صاحب؟! حضور! ابو حامد غزالیؒ کا امام احمد بن حنبلؒ کے بارے میں یہ کہنا ہے کہ وہ اللہ کو جہتِ فوق سے مختص مانتے تھے اور اس کی تاویل نہیں کرتے تھے: فلو أمعن لظهر له ذلك في الاختصاص بجهة فوق وغيره مما لم يتأوله۔ آپ کا کیا خیال ہے؟

امام مالکؒ کی طرف تاویل کی نسبت غلط ہے

یہاں یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ امام احمد بن حنبلؒ سے ان تین احادیث کی تاویل ثابت نہیں ہے، بلکہ

۱۔ فیصل التفرقۃ، ص ۸۴

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے تو لکھا ہے:

وأما ما حكاه أبو حامد الغزالي عن بعض الحنبلية أن أحمد لم يتأول إلا ثلثة أشياء "الحجر الأسود يمين الله في الأرض" "وقلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن" "وإني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن" فهذه الحكاية كذب علىٰ أحمد لم ينقلها أحد عنه بإسناد ولا يعرف أحد من أصحابه نقل ذلك عنه وهذا الحنبلي الذي ذكر عنه أبو حامد مجهول لايعرف۔ (۱)

وہ جو ابو حامد غزالیؒ نے بعض حنابلہ سے نقل کیا ہے کہ احمد بن حنبلؒ نے صرف ان تین احادیث کی تاویل کی ہے۔ الحجر الأسود يمين الله، اور قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن، اور إني لا جد نفس الرحمن من قبل اليمن، تو یہ حکایت امام احمد حنبلؒ پر افترا ہے۔ کسی شخص نے ان سے بالسند یہ نقل نہیں کیا ہے اور نہ ان کے اصحاب میں کوئی احمد بن حنبلؒ سے یہ نقل جانتا ہے۔ وہ حنبلی شخص جس سے ابو حامد نے یہ روایت نقل کی ہے مجہول ہے، معروف نہیں۔

امام احمد بن حنبلؒ کو یہ لوگ عقلیات میں کیسے کم علم کہتے ہیں، حالانکہ ان کی ایک بات سے جہم بن صفوان کا تمام حلقہ آج تک دم بخود ہے جو ان کی ایک چھوٹی سی کتاب 'الرد علی الزنادقہ' میں وارد ہے، جس کو ہم آگے جا کر ذکر کریں گے، ان شاء اللہ۔ اس کتاب کے بارے میں ابن تیمیہؒ جیسے بحر العلوم نے فرمایا:

وهذا الذي بينه الإمام أحمد هو محض السنة وصريحها الذي كان عليه أئمتها وقد خلصه تخليصا لا يعرف قدره إلا خواص الأمة الذين يعرفون مزالق أقدام الأزكياء والفضلاء في المهمة الغبراء۔(۲)

یہ جو امام احمد بن حنبلؒ نے بیان کیا یہ وہ خالص اور صریح سنت ہے جس پر ائمہ اہل سنت قائم تھے انہوں نے اس کا اچھا خلاصہ نکالا ہے، جس کی قدر صرف وہ خواص امت علما جان سکتے ہیں، جو ذکی اور فاضل لوگوں کے پھسلنے کے مقامات کو اس بنیادی مسئلے میں جانتے ہیں۔

اس امام احمد بن حنبلؒ کے بارے میں ابو حامد غزالیؒ بے چارہ نے یہ لکھا جو اپنے شاگرد ابن العربی کے بقول فلاسفہ کے پیٹ میں داخل ہو گئے اور اس سے نکلنے کی توفیق نہ پا سکے: و دخل في بطون الفلاسفة ولم يخرج منها۔ غالباً ابو حامد وغیرہ اس شخص کو نظر عقلی میں ممعن (گہری نظر رکھنے والا) مانتے ہوں گے

۱- مجموع الفتاوی، ۵/ ۲۳۸
۲- الفتاویٰ الکبریٰ، ۶/ ۳۸۶

جو ان کے نقش قدم پر چل کر فلاسفہ کے اصول اپنائے اور پھر ان پر شرعی نصوص کا انطباق زور زبردستی سے کرے۔

اچھا! ہم کہنا چاہ رہے تھے کہ اشاعرہ کے نزدیک امام مالکؒ کا یہ قول 'عوام' کے لیے تو ٹھیک ہے، مگر اہل نظر و فکر کے لیے راستہ بالکل کھلا ہے۔ ابو حامد غزالیؒ نے لکھا:

إن ههنا مقامين أحدهما عوام الخلق، الحق فيه الاتباع والكف عن تغيير الظواهر رأسا والحذر عن إبداع التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة وحسم باب السؤال رأسا والزجر عن الخوض في الكلام والبحث وإتباع ما تشابه من الكتاب والسنة كما روى عن عمرؓ إنه سأله سائل عن آيتين متعارضتين فعلاه بالدرة وكما روي عن مالك أنه سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم۔ (۱)

یہاں دو درجے ہیں: ایک عوام کا درجہ ہے۔ ان کے لیے ظاہر کا اتباع کرنا، اور ظاہر نصوص کی تفسیر سے بچنا اور اس چیز میں تاویل کی 'بدعت' کی تصریح سے اپنے کو محفوظ رکھنا، جس کی تصریح صحابہ کرامؓ نے نہ کی ہو، اور اس کے بارے میں سوال کے دروازے کو بالکلیہ بند کرنا۔ کلام اور بحث میں مشغول ہونے سے اور اتباع متشابہات کتاب وسنت سے دور رہنا ہی ان کا درست اور حق ہے۔ جیسا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے دو متعارض آیتوں کے سوال کرنے والے شخص کو مارنے کی روایت ہے، اور جس طرح امام مالکؒ سے استواء کے بارے میں سوال ہوا، تو انہوں نے کہا استواء معلوم ہے۔

بعینہ یہی بات نور الدین صابونی نے الکفایۃ (ص۸۴، ۸۵) میں کی ہے۔ آپ دیکھ لیں کہ بات کہاں سے کہاں پہنچ گئی۔ حالانکہ اگر ایسی بات ہوتی تو امام مالکؒ سے کسی ایک روایت میں تو منقول ہوتا کہ یہ عوام کا حکم ہے، علما کا حکم نہیں ہے۔ مگر ایسی کوئی بات ان سے منقول بہر حال نہیں ہے۔ لہٰذا یہ توجیہ الکلام بما لا یرضی به قائله ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ امام مالکؒ نے اس بارے میں تمام صفات کے لیے قاعدہ بیان کیا، اس لیے تو 'صفت فعلی' کا تذکرہ کیا۔ صفت معنوی اور خبری خود بخود اس میں شامل ہیں۔

قولِ امام مالکؒ کا پانچواں نکتہ

پانچواں نکتہ یہ معلوم ہوا، کہ اس طرح کے فتنہ خیز سوالات کرنے والوں کو سلف طیب کے زمانے میں حلقہ ہائے دروس سے نکالا جاتا تھا اور ان پر 'مبتدع' کا اطلاق کیا جاتا تھا۔ لیکن اب ہمیں یہ دور بھی دیکھنا پڑا

۱۔ فیصل التفرقۃ، ص۲۴۵

کہ مدارس میں فرضی سوالات کی مشق و تمرین ہوتی ہے۔ تاکہ طلبہ پھر سلفیوں اور دیگر گروہوں کو چپ کرانے کا ملکہ تامہ حاصل کر سکیں۔

امید ہے یہ مسئلہ واضح ہو گیا ہوگا کہ بقولِ محترم ''اشاعرہ ان صفات کو ظاہری معنیٰ میں نہیں لیتے اور ہم سلفی ان صفات کو ظاہری معنیٰ میں لیتے ہیں۔''

بات پتہ نہیں کیوں طویل ہو گئی، مگر خوش قسمتی سے کنارے پر پہنچ گئی۔ غزالیؒ کی درج بالا عبارت سے دو تین باتیں معلوم ہو رہی ہیں۔ اس کی بھی وضاحت ہونی چاہیے۔

(۱) پہلی یہ بات کہ والکف عن تغییر الظواھر یعنی عوام کا تغییر ظواہر سے رُکنا، تعجب خیز ہے۔ عوام کب نصوص قرآن وسنت میں تغییر کے قائل ہوئے؟ انہوں نے کب تاویل و تعطیل کا دروازہ کھولا؟ دین کا حلیہ بگاڑنا تو اہل نظر علما کا کام ہے، جو اللہ و رسول کو بھی سیدھی راہ پر لانا چاہتے ہیں۔ منع کرنا ہو تو انھیں تغییر نصوص سے منع کرنا چاہیے۔ کیونکہ وہی تاویل و تحریف کے لیے قواعد و اصول مرتب کر سکتے ہیں۔ وہ بھی ایسے کہ بقول شاعر مشرق ۔

زمن بر صوفی وملا سلامے که پیغام خدا گفتند مارا
ولے تاویل شان در حیرت انداخت خدا و جبریل و مصطفیٰ را

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ جن نصوص میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے تاویل نہ کی ہو، ان میں عوام کو تاویل کی تصریح کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ حالانکہ جن نصوص صفات میں انہوں نے تاویل نہیں کی ہو۔ ان میں کسی کو بھی تاویل کی اجازت نہیں ہونی چاہیے۔ عوام کی تخصیص کیوں اور کس دلیل کی بنیاد پر ہے؟

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ متشابہات کا اتباع سب کے لیے منع ہے، کیونکہ اس سے فتنے پھیلتے ہیں۔ صرف عوام کے لیے منع کا حکم کرنا بے دلیل بلکہ خلافِ دلیل ہے۔ تفصیل کے لیے تفاسیر میں سورت آل عمران کی ابتداء مطالعہ فرمالیں۔

تفویض، ابن قدامہ اور سلف

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

ابن قدامہ مقدسیؒ جن کو سلفی اپنا بڑا مانتے ہیں، خود سلفیوں سے متفق نہیں اور وہ اپنی کتاب 'ذم التاویل' میں متقدمین اشاعرہ و ماتریدیہ کے موافق لکھتے نظر آتے ہیں۔ مثلاً: ومذهب السلف رحمة الله عليهم الإيمان بصفات الله تعالىٰ وأسماء ه التي وصف بها نفسه في آياته وتنزيله أوعلى لسان رسولهٖ من غير زيادة عليها ولا نقص منها ولا تجاوز لها ولا تقليد و لا تأويل لها بما يخالف ظاهرها ولا تشبيه بصفات المخلوقين ولا سمات المحدثين بل أمرّوها كما جاء ت وردوا علمها إلى قائلها ومعناها إلى المتكلم بها۔ اسلاف کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وہ اسماء وصفات جن کے ساتھ اتصاف کو اللہ تعالیٰ نے یا اس کے رسول نے بیان کیا ہے، بعینہ ان پر کسی کمی بیشی اور بغیر کسی مجاز و تفسیر کے اور ظاہری معنیٰ کے مخالف کسی تاویل کے بغیر اور مخلوق کی صفات وعلامات کے ساتھ تشبیہ کے بغیر ایمان رکھنا، اور ان صفات کو اس طرح ذکر کرنا جیسے وہ وارد ہوئی ہیں، اور ان کے علم و معنیٰ کو ان کے قائل کے سپرد کرنا۔ (۱)

ابن قدامہ اور تفویض

اس بات پر تو ہم بحث کر آئے ہیں کہ ابن قدامہؒ کس طرح متقدمین اشاعرہ و ماتریدیہ سے متفق ہیں؟ وہاں دیکھ لیں۔ ہم نے اگرچہ اپنی تحقیق کے مطابق ان کو اہل تجہیل میں شمار کیا ہے، مگر اس کا دل تفویض المعنیٰ پر پوری طرح مطمئن نہیں ہے۔ وہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی تقسیم کے مطابق چھٹی قسم میں شامل ہیں۔ جو ان کے الفاظ میں:

وقوم يمسكون عن هذا كله ولا يزيدون علىٰ تلاوة القرآن وقراء ة الحديث

۱۔ سلفی عقائد، ص۱۴

معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات۔ (۱)
ایک جماعت ان سب سے رکتی ہے، تلاوت قرآن اور قراءت پر کوئی اضافہ نہیں کرتی، وہ دل و زبان کو ان تقدیرات سے محفوظ رکھتی ہے۔

اور حافظ ابن حجرؒ کے الفاظ میں:

والآخر يقول لايخاض في شيء من هذا بل يجب الإيمان به لأنه من المتشابه الذي لايدرك معناه۔ (۲)

یہ قول ہے، دیکھیے اپنی مندرجہ بالا عبارت میں بھی یہ الفاظ و لا تأويل لها بما يخالف ظاهرها اس کے عدم اطمینان کے غماز ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ وہ مخالف ظاہر تاویل نہیں مان رہے، موافق ظاہر مفہوم کے لینے پر متفق نظر آتے ہیں۔ یہاں سے اس کا راستہ اشاعرہ و ماتریدیہ سے الگ ہو جاتا ہے کیونکہ اشاعرہ 'ظاہر نصوص' کو کفر و ضلالت قرار دیتے ہیں۔ اس حوالے سے ان کی عبارتیں پہلے گزر چکی ہیں۔ اعادہ کی ضرورت نہیں ہے لیکن اگر ہم ان سب چیزوں سے آنکھیں بند کر لیں اور ڈاکٹر صاحب کی بات تسلیم کر لیں تو پھر ہم کہتے ہیں کہ ابن قدامہؒ کا تمام تر استدلال وما يعلم تأويله إلا الله سے ہے، حالانکہ اس آیت سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ راسخ في العلم لوگ اس کا علم رکھتے ہیں، دیکھیے ابو اسحاقؒ شیرازی مشبہہ پر تنقید کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

يقال لهم هذه الآية دليل علىٰ القول بالتأويل لا علىٰ نفي التأويل والدليل عليه قوله عزوجل "والراسخون في العلم يقولون آمنا به" والإيمان هو التصديق والتصديق بالشيء لا يصح مع الجهل فدل علىٰ أن قوله "والراسخون في العلم يقولون آمنا به" أي يعلمونه ويقولون آمنا فيعلمونه مضمرا كقوله عزوجل "والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم۔" أي يقولون سلام عليكم۔ (۲)

یہ آیت تو تاویل کی دلیل ہے نہ کہ نفی تاویل کی۔ دلیل ہماری اس بات کی یہ آیت والراسخون في العلم يقولون آمنا به ہے، کیونکہ ایمان تصدیق کا نام ہے اور تصدیق کسی چیز کی جہل کے ساتھ صحیح نہیں ہے تو یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ 'راسخ فی العلم' لوگ اس تاویل کو جانتے ہیں۔ پھر کہتے ہیں آمنا۔ پس يعلمونه کا لفظ یہاں مضمر ہے، جیسا کہ اس آیت میں يقولون کا لفظ مضمر ہے۔ والملائكة

۱- الحموية، ص ۵۲۹ ۲- فتح الباري، ۱۳/ ۵۰۲
۲- الاشارة، ص ۲۴۲

يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم ' یعنی يقولون سلام عليكم۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تصدیق علم کو مستلزم ہے، تو علامہ ابن قدامہؒ کے استدلال کی بنیاد ہی نہیں رہی۔ تب ایسے حال میں سلفی کیسے ان کا اتباع کر سکتے ہیں؟

ویسے بھی سلفی کب مقلد تھے؟ کہ ان کو ابن قدامہ کی مخالفت کی بات سے ملزم کیا جائے؟ وہ تو دلیل کی بنیاد پر اتباع کرتے ہیں، دلیل چراغ کی طرح ہے۔ کسی آدمی کے ہاتھ میں چراغ ہو، تو دوسرا آدمی اگرچہ بظاہر اس کے پیچھے پیچھے چلتا ہے، مگر درحقیقت وہ روشنی کے پیچھے چلتا ہے۔ اس میں یہ شرط ہے کہ متبع روشنی کا مشاہدہ کر سکتے ہوں، اس کا نام اتباع ہے۔ اب جہاں پہلے شخص کی روشنی بجھ گئی ہو اور دوسرے کے پاس روشنی ہو، تو کوئی معقول آدمی ایسا نہیں ہو سکتا، جو پھر بھی اندھیرے میں بھٹکنا پسند کرے اور اس اجنبی روشنی سے اعراض کرے۔ بالکل یہی مثال اتباع کی ہے۔ قاله شيخنا محمد عناية الرحمن رحمه الله۔

سلفی متبع ہوتے ہیں، حیوان کی طرح نہیں ہوتے کہ ان میں کسی شخص نے رسی ڈال دی ہے اور انھیں کھینچتے ہیں، چاہے وہ مالک روشنی میں سفر کر رہا ہو، یا اندھیرے میں۔ حیوان پر بہر حال اس کے پیچھے چلنا واجب ہے، مگر سلفی متبع ہیں۔ یہاں علامہ ابن قدامہؒ کی روشنی بجھی ہے، تو سلفی روشنی کے پاس جمع ہو گئے۔ بلکہ انہیں بھی دعوت دیتے ہیں کہ بھائی آجاؤ روشنی کی تمہیں بھی ضرورت ہے۔ آؤ اور نفع اٹھاؤ۔

حاصل یہ ہے کہ سلفی پروانے کی طرح ہے، اس کو روشنی سے ہی کام ہے۔ دیگر چیزوں کے بارے میں اسے مشغول نہیں کیا جاسکتا، اور روشنی قرآن وسنت کا ہی نام ہے اور یہ تو سب جانتے ہیں کہ

پروانہ چراغ حرم و دیر نداند

مذاہب اور مکاتب فکر دیگر مقامات میں ہوتے ہیں، اکابر پرستی اور مقابر پرستی کے مراکز کہیں اور ہوتے ہیں یہاں وہ چیزیں کمیاب ہی نہیں بلکہ نایاب ہیں۔

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب اس سلسلے میں آگے لکھتے ہیں:

اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ صفات خداوندی میں کلام فرع ہے ذات خداوندی میں کلام کی اور اس کی مثل ہے۔ جب یہ معلوم ہے کہ اللہ عزوجل کا اثبات محض اس کے وجود کا اثبات ہے۔ اس کی حد وکنہ وکیفیت کا اثبات نہیں ہے تو اسی طرح اس کی صفات کا اثبات ان کے وجود کا اثبات ہے اس کی کنہ وکیفیت کا اثبات نہیں ہے۔ اس لیے جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے اور سمع وبصر ہے

تو ہماری بات میں ان صفات کا محض اثبات ہے' جن کو اللہ نے اپنے لیے بیان کیا ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ ہاتھ کا مطلب قدرت ہے، اور سمع و بصر کا مطلب علم ہے اور نہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ جوارح ہیں اور نہ ہم ان کو ان ہاتھوں اور کانوں اور آنکھوں کے مشابہ قرار دیتے ہیں جو فعل کرنے کے آلات وجوارح ہیں۔ ہم تو محض یہ کہتے ہیں کہ ان صفات کا اثبات کرتے ہیں۔ کیونکہ نص میں ان کا ذکر ہے اور ان صفات سے تشبیہ کی نفی اس وجہ سے واجب ہے کہ قول خداوندی ہے لیس کمثله شيء یعنی اس کے مثل کوئی شے نہیں ہے۔(۱)

یہاں ہم نے صرف عربی عبارت کے اس ترجمہ پر اکتفا کیا، جو ڈاکٹر صاحب نے ہی کیا ہے۔

تحلیل وتجزیہ

اس بارے میں سب سے پہلی گزارش یہ ہے کہ تفویض ایک غیر معقول مذہب ہے۔ ائمہ علم الکلام نے اس پر سخت تنقیدات کی ہیں۔ ہم بطورِ نمونہ ایک عبارت پیش کرتے ہیں۔ علامہ ابن فورک لکھتے ہیں:

اعلم أن أول ما في ذلك أنا قد علمنا أن النبي عليه السلام إنما خاطبنا بذلك ليفيدنا أنه خاطبنا علىٰ لغة العرب...... فلا يخلو أن يكون قد أشار بهذه الألفاظ إلى معان صحيحة مفيدة أولم يشر بذلك إلى معنى وهذا مما يحل عنه أن يكون كلامه يخلو من فائدة صحيحة ومعنى معقولٍ فإذا كان كذلك ...... فلا يخلو أن يكون إلىٰ معرفتها طريق أو لا يكون إلى معرفتها طريق فإن لم يكن إلىٰ معرفتها طريق وجب أن يكون تعذر.ذلك لأجل أن اللغة التي خاطبنا بها غير مفهومة المعنىٰ ولا معقولة المراد والأمر بخلاف ذلك فعلم أنه لم يعم علىٰ المخاطبين من حيث أراد بهذه الفاظ غير ما وضعت لها۔ (۲)

اولاً: یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے اس طرح خطاب کیا ہے کہ وہ ہمیں یہ بتا دیں کہ انہوں نے ہمیں لغت عرب کے مطابق خطاب کیا ہے۔ اس کے الفاظ متداول ہیں اور اس کے معانی ان کے درمیان معقول ہیں۔ اب آپؐ کے یہ الفاظ دو حالتوں سے خالی نہیں ہو سکتے، یا تو آپؐ نے ان الفاظ کے ذریعے صحیح اور مفید معانی کی طرف اشارہ کیا ہو گا یا نہیں۔ اس دوسری شق سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی تنزیہ واجب ہے۔ یعنی اس کا کلام فائدہ صحیح اور معنیٰ معقول سے

۱۔ سلفی عقائد، ص ۱۵
۲۔ مشکل الحدیث، ص ۲۴۴

خالی نہیں ہو سکتا۔ اور جب بات یوں ہوئی تو...... اب اس کے کلام کو جاننے اور سمجھنے کے لیے کوئی راہ ہو گی یا نہیں ہو گی۔ اگر نہیں ہو گی تو لازم ہے کہ اس تعذر کا رجع زبان و لغت کی طرف ہو۔ یعنی اس کا معنیٰ قابل فہم نہ ہو اور یا اس کا مطلب و مراد معقول نہ ہو، اور واقعہ اس کے بالکل خلاف ہے۔ معلوم ہوا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مخاطبین پر مفہوم کو معمیٰ نہیں رکھا، کہ ان الفاظ سے غیر موضوع لہ کو مراد لیا جائے۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ عقل کی دنیا میں اس مذہب تفویض کے لیے کوئی گنجایش نہیں ہے۔ ڈاکٹر صاحب اگر اسی مردود مذہب کے داعی ہیں، تو پہلے وہ ان سوالات کا سامنا کریں جو اس مذہب پر خود ان کی برادری نے قائم کیے ہیں ان کا ہم نے صرف ایک ہی نمونہ پیش کیا ہے، اگر ضرورت پڑ جائے تو اور بھی اس طرح کی عبارتیں خدمت میں پیش کریں گے، اِن شاء اللہ۔

دوسری گزارش یہ ہے کہ ابن قدامہؒ نے لکھا ہے:

فإذا قلنا للّٰه تعالىٰ يد وسمع وبصر فإنما هو إثبات صفات أثبتها اللّٰه تعالىٰ لنفسه ولا نقول أن معنى اليد القدرة ولا أن معنى السمع والبصر العلم۔ (۱)

اس لیے جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اور سمع و بصر ہے، تو ہماری بات میں ان صفات کا بھی محض اثبات ہے جن کو اللہ نے اپنے لیے بیان کیا ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ ہاتھ کا مطلب قدرت ہے، اور سمع و بصر کا معنیٰ علم ہے۔

ابن قدامہؒ کی اس عبارت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ 'وہ' صفت سمع و بصر میں بھی تفویض کے قائل ہیں، جیسا کہ 'ید' میں تفویض کے قائل ہیں۔ یا پھر سلفی بن جائیے اور کہیں کہ ابن قدامہؒ جس طرح 'سمع و بصر' میں تفویض کے قائل نہیں۔ تو 'ید' وغیرہ صفات خبریہ میں بھی تفویض کے قائل نہیں ہیں۔ کیا ڈاکٹر صاحب وغیرہ صفات سبعہ میں بھی تفویض کے قائل ہیں؟ اگر ہیں تو پھر اپنے بڑوں کی کچھ عبارتیں ہم فقیروں کے اطمینان کے لیے پیش فرمائیں، اور اگر نہیں ہیں تو پھر ابن قدامہؒ کی بات ان کے لیے کیوں کر مفید ہو سکتی ہے؟ اگر ڈاکٹر صاحب کہیں کہ ہم نے یہ حوالے صرف اس لیے پیش کیے ہیں کہ ''ابن قدامہؒ مقدسی کا صفات متشابہ میں نظریہ سلفیوں کے نظریہ سے بہت مختلف ہے۔'' تو ہم نے بھی اکابر اشاعرہ مثلاً ابن فورکؒ کی عبارت پیش کی ہے جو ماتریدیوں کے نظریہ سے بہت مختلف بلکہ بہت مخالف ہے۔ جو آپ کا جواب ہو گا وہی ہمارا بھی جواب ہو گا۔

۱- ذم التاویل، ص ۱۳

سمع و بصر کے اثبات کا طریقہ

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک صفت 'سمع و بصر' ادلہ عقلیہ سے ثابت نہیں۔ عقلی توجیہ کی حقیقت ہم پیچھے ابو حامد غزالیؒ کی عبارت کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔ وہ جس طرح علم و قدرت کا اثبات کرتے ہیں، اس طرح 'سمع و بصر' کا اثبات نہیں کر سکتے۔ سمع و بصر کے اثبات کا مدار ان کے نزدیک صرف وحی پر ہے۔ بیاضیؒ لکھتے ہیں:

فيه إشارات إلى مسائل: الأولىٰ الرد علىٰ النافين للسمع والبصر عنه تعالىٰ، متمسكين بأنهما لتأثر الحاسة عن المسموع والمبصر أو مشروطان به كسائر الإحساسات وأنه محال في حقه تعالىٰ، وبأنه إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصر فيه وهو خروج عن المعقول وأجيب بمنع المقدمة الأولىٰ إذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر أو مشروطين به وإن سلمنا أنه كذلك فلا نسلم أنه في الغائب كذلك فإن صفاته تعالىٰ مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز أن لايكون سمعه ولا بصره نفس التأثر ولا مشروطا به۔ (١)

اس عبارت میں چند مسائل کی اشارہ ہے:

(۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اس میں رد ہے ان لوگوں پر جو اللہ تعالیٰ سے 'سمع و بصر' کی نفی کرتے ہیں۔ وہ اس بات سے تمسک کرتے ہیں کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں حاسے مسموع اور مبصر سے متاثر ہوں گے، یا یہ دونوں اس تاثر سے مشروط ہیں۔ اور یہ چیز اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔ وہ اس سے بھی تمسک کرتے ہیں کہ یہ 'سمع و بصر' کا ازل میں ثابت کرنا ہے، حالانکہ وہاں نہ مسموع ہے اور نہ مبصر اور یہ معقولیت کی حدود سے باہر قدم رکھنا ہے۔ اس کا جواب مقدمہ اول کے منع سے دیا گیا ہے، کیونکہ ان دونوں کا تاثر کے ساتھ مل کر ہم میں پیدا ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ دونوں نفسِ وہی تاثر ہو یا یہ دونوں اس سے مشروط ہوں۔ اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کر لیں، تو پھر ہم یہ نہیں مانتے کہ غائب ذات میں بھی وہی لازم ہو جو ہمارے لیے لازم ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہماری صفات کی حقیقتاً مخالف ہیں تو جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کا سمع و بصر عین وہی تاثر یا اس تاثر سے مشروط نہ ہو۔

۱- إشارات المرام، ص ۱۳۷

لوازم نسبت کے وقت

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ انسان کی طرف صفات کی نسبت کرنے سے جو لوازم پیدا ہو جاتے ہیں، اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرتے وقت وہ لازم نہ پیدا ہوتے ہیں اور نہ ہی سمجھنے چاہییں۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مخلوق کی صفات سے حقیقتاً مختلف ہیں۔ یہی بات سلفی علماء تمام صفات میں کہتے ہیں۔ اگر کبھی اشاعرہ و ماتریدیہ وغیرہ ان کے سامنے فوقیت، ضحک، غضب اور حیاء وغیرہ صفات کے لوازم کا ذکر کر بیٹھتے ہیں تو وہ جواب میں یہی کہتے ہیں کہ لا نسلم أنه في الغائب كذلك فإن صفاته تعالىٰ مخالفة بالحقيقة لصفاتنا۔

احباب وہ پہلے ذکر شدہ قاعدہ بھی نہ بھولیں، کہ بینا، نابینا سے اور سمیع، بہرے سے اکمل ہے' تو محال ہے کہ مخلوق کے لیے وصف کمال کو ثابت کیا جائے، اور خالق کے لیے ہم اس کا اثبات نہ کریں؟

معلوم أن الخالق أكمل من المخلوق ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر والسميع أكمل ممن لا يسمع فيستحيل أن نثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق۔ (۱)

یہ دونوں قاعدے اگر احباب ذہن نشین کر لیں، تو کوئی جہمی ان کے سامنے زبان نہ کھول سکے۔

تیسری گزارش یہ ہے کہ علامہ ابن قدامہؒ کی عبارت یہ ہے:

الأصل في هذا الكلام في الصفات فرع علىٰ الكلام في الذات ويحتذي في ذلك حذوه ومثاله فإذا كان معلوما أن إثبات رب العالمين عزوجل إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف۔ (۲)

اس باب میں ضابطہ یہ ہے کہ صفات خداوندی میں کلام فرع ہے ذات خداوندی میں کلام کی اور اس کی مثل ہے۔ جب یہ معلوم ہے کہ اللہ عزوجل کا اثبات محض اس کے وجود کا اثبات ہے، اس کی حد و کیفیت کا اثبات نہیں ہے تو اس طرح اس کی صفات کا اثبات اس کے وجود کا اثبات ہے۔ اس کی کنہ و کیفیت کا اثبات نہیں ہے۔

ڈاکٹر صاحب اس مکتب فکر کا پروردہ ہے جو قرآن کی نصوص تک میں تحریف کرتے ہیں، اس لیے جگہ جگہ اپنے اکابر کے اتباع کا بھرپور مظاہرہ کرتے ہیں۔

۱- الاقتصاد، ص ۱۷۷ ۲- ذم التأویل، ص ۱۴

یہاں دیکھو عبارت: لا إثبات تحدید و تکییف کا ترجمہ ''اس کی حد و کنہ و کیفیت کا اثبات نہیں ہے'' سے کیا۔ اور آگے صفات میں لا إثبات تحدید و تکییف کا ترجمہ ''ان کی 'کنہ و کیفیت' کا اثبات نہیں ہے'' سے کیا۔ (۱) حالانکہ انہوں نے خود لکھا ہے کہ ''کنہ، حقیقت اور ماہیت مترادف یعنی ہم معنیٰ الفاظ ہیں۔ (۲) اب کوئی بتائے کہ اس عبارت کے پہلے مقام میں 'کنہ' کا لفظ کہاں سے آیا؟ اور دوسرے مقام میں 'حد' کا لفظ اڑا کر 'کنہ و کیفیت' کے الفاظ کیوں رہنے دیے گئے؟ صرف اس لیے کہ ان کو بھی اپنا ہم مذہب ثابت کیا جائے۔ و لا یحیق المکر السیء إلا باهله۔ اور جب 'رئیس دار الافتا والتحقیق' قسم کے لوگ ایسے کارنامے سرانجام دیں تو یہی کہا جاسکتا ہے۔

چوں کفر از کعبہ برخیزد کجا ماند مسلمانی؟

اس سے صرف نظر کر کے ہم کہتے ہیں کہ تحدید إعلام ماهیة الشيء کو کہتے ہیں۔ مگر اس سے نفس علم کی نفی کیسے ہوئی؟ ہمیں بہر حال نہیں معلوم، اس کی 'کنہ و کیفیت' کو ڈاکٹر صاحب جانتے ہوں گے۔ اس عبارت میں تو صاف لکھا ہے کہ اثبات صرف ذات و صفات کی ہے، تحدید و تکییف کی نہیں ہے۔ اگر ڈاکٹر صاحب 'ذات الٰہی' کے مسئلے میں بھی صفات کی طرح تفویض کے قائل ہیں تب تو یہ عبارت اس کے لیے مفید مطلب ہے، ورنہ نہیں۔ کیونکہ ابن قدامہؒ بقول ڈاکٹر صاحب صفات باری تعالیٰ کے مسئلے میں تفویض کے قائل ہیں۔

ابن قدامہ کی رائے کی توضیح

حقیقت یہ ہے کہ اس عبارت نے ڈاکٹر صاحب کی کمر توڑ دی ہے کیونکہ ابن قدامہؒ نے صفات کے اثبات کو ذات کے اثبات کی طرح قرار دیا ہے، اور ذات تو بہر حال معلوم ہے، مگر اس کی کیفیت نامعلوم ہے۔ بالکل اسی طرح اللہ تعالیٰ کی صفات بھی معلوم ہیں، مگر ان کی کیفیت نہیں معلوم۔ یہی بات ابن قدامہؒ کی کتاب ذم التاویل سے ثابت ہوتی ہے۔ ایک جگہ حافظ ابو القاسمؒ سے نقل کرتے ہیں:

ما جاء في الصفات في كتاب الله تعالىٰ أو روي بالاسانيد الصحيحة فمذهب السلف رحمة الله عليهم إثباتها وإجراء ها على ظاهرها ونفي الكيفية عنها لأن الكلام في الصفات فرع علىٰ الكلام في الذات وإثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات كيفية فكذلك إثبات الصفات وعلى هذا مضى السلف كلهم۔ (۳)

۱۔ سلفی عقائد، ص ۱۵ ۲۔ ایضاً، ص ۲۷

۳۔ ذم التاویل، ص ۲۳

اللہ تعالیٰ کی صفات جو کتاب اللہ اور صحیح الاسناد احادیث میں وارد ہیں، تو سلف طیب رحمہم اللہ کا مذہب ان صفات کو ثابت ماننا اور ظاہر پر جاری کرنا ہے اور ان کی کیفیت کو نفی کرنا ہے۔ کیونکہ صفات الٰہی میں کلام ذات الٰہی میں کلام کرنے کی فرع ہے، اثبات ذات تو اثبات وجود بلا کیفیت ہے۔ اسی طرح اثبات صفات کا مسئلہ بھی ہے۔ اسی پر تمام کے تمام سلف گزرے ہیں۔

درج بالا عبارت پر غور کرنا اگر نصیب میں ہو تو بات پوری کی پوری واضح ہو جاتی ہے۔ ایک تو اس عبارت میں 'تحدید' کا لفظ ہی نہیں، اگرچہ پہلی عبارت میں بھی بطور معاون موجود ہے۔ مگر ادھر حذف ہو گیا۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہاں إجراء ها علی ظاهرها کے الفاظ موجود ہیں، جس سے اس پہلے درج شدہ عبارت کی مکمل توضیح ہوتی ہے، اور یہ بات تو ڈاکٹر صاحب بھی تسلیم کرتے ہیں کہ یہ مذہب بعینہ سلفیوں کا مذہب ہے۔ بلکہ اگر محترم کی ناراضگی کا خوف نہ ہوتا تو ہم عرض کرتے کہ جو عبارت انھوں نے ذم التاویل سے نقل کی ہے، اصلاً خطیب بغدادیؒ کی ہے جو احناف کے بالعموم اور مجنون ابی حنیفہ 'امام العصر جرکسی' کے بالخصوص مبغوض ہیں۔ اس لیے ڈاکٹر صاحب نے ان کا نام نامی حذف کر دیا۔ پھر ابتدا میں جو فقرے تھے ان کو بھی اڑا دیا تا کہ یہ معلوم ہو سکے کہ ابن قدامہؒ خالص اشعری بلکہ ماتریدی ہیں۔ مثلاً انھوں نے یہ بھی لکھا ہے:

أما الكلام في الصفات فإن ما روي منها في السنن الصحاح مذهب السلف رضي الله عنهم إثباتها وإجراء ها علىٰ ظاهرها و نفي الكيفية عنها و التشبيه عنها۔ (۱)

مگر اگلے لوگوں نے کہا تھا ؎

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش
من انداز قدت رامی شناسم

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے اسی سلسلہ میں تحریر کرتے ہیں:

یہ حوالے اس بارے میں صریح ہیں کہ ابن قدامہ مقدسی کا صفات متشابہ میں نظریہ سلفیوں کے نظریہ سے بہت مختلف ہے۔ جیسا کہ آگے تفصیل آئے گی کہ سلفی ہاتھوں سے اور کانوں سے جوارح اور آلات مراد لیتے ہیں۔ آگے ہم نے صفات متشابہات کے بارے میں سلفیوں کے موقف کو ان کی عبارتوں کی روشنی

۱۔ ذم التاویل، ص ۱۳

میں واضح کیا ہے اور پھر اس موقف کی غلطیوں کو بیان کیا ہے تا کہ سب کے سامنے یہ بات ظاہر ہو جائے کہ اشاعرہ و ماتریدیہ جو کہ جمہور امت ہیں اور اصل اہل سنت ہیں ان کا موقف ہی حق ہے۔(۱)

تحلیل و تجزیہ

اس عبارت کو پڑھ کر پشتو کا ایک مقولہ یاد آیا۔ اس کا ترجمہ یہ ہے کہ دیوانی کو کوئی شادی میں نہیں چھوڑتی تھی وہ خوش تھی کہ دلہن کے پہلو کی نشست میرے لیے مخصوص ہے۔

اصل اہل سنت ہونا تو بہت دور کی بات ہے، اہل سنت ہونا ثابت ہو جائے تو بسے غنیمت است۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ ناظرین کرام سمجھ گئے ہوں گے کہ صفات الٰہی کو آیات متشابہات میں صحابہ کرامؓ، تابعین عظامؒ اور تبع تابعینؒ میں سے کسی نے بھی داخل نہیں کیا ہے۔

پھر اگر ہم مان بھی لیں کہ کسی نے ان کو اس میں داخل کیا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ آمنا به سے خود بخود معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کا معنیٰ جانتے تھے، كما قاله الشيرازيؒ في الاشارة۔

اور پھر اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ صفات متشابہات کا مطلب کوئی نہیں جانتا تو پھر کہیں گے کہ یہ بعض لوگوں کا خیال ہے، مگر اساطین اشاعرہ نے اس کی تضعیف کی ہے۔ جیسا کہ ابو حامد غزالیؒ نے الاقتصاد میں کہا ہے، وغیرہ۔ آگے ہم ان سب باتوں کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے، إن شاء اللہ تعالیٰ۔

سر دست ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ محترم کی یہ بات صحیح ہے کہ اشاعرہ و ماتریدیہ جمہور ہیں۔ مگر جمہوریت دلیل حقانیت کیوں کر ہے۔ اس کو ڈاکٹر صاحب نے مخفی رکھا ہے۔ غالباً فعليكم بالسواد الأعظم (۲) کو ذہن میں رکھا ہے۔ جیسا کہ ہمارے زمانے کے بعض 'عالم نما جاہل' عوام اور جاہل لوگوں کو باور کراتے ہیں کہ حنفی سواد اعظم ہیں، لہٰذا ان کا اتباع واجب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ مفہوم لینا بالکل غلط ہے، بلکہ وہ آدمی عالم نہیں محض عامی ہے، جو اس حدیث کا یہ مفہوم بیان کرتا ہے۔ علما عام طور پر یہ سمجھتے ہیں کہ علما سواد اعظم ہیں اگرچہ کم ہوں۔ عوام اگرچہ زیادہ ہوں، وہ سواد اعظم نہیں ہوتے۔

إن العلماء هم السواد الأعظم وإن قلوا والعوام هم المفارقون للجماعة أن خالفوا وإن وافقوا فهو الواجب عليهم۔ (۳)

اور جو سنت کے خلاف کسی چیز پر مجتمع ہو جائیں، وہ بھی جماعت کے معنیٰ سے خارج ہیں۔

إن الاجتماع علىٰ غير سنة خارج عن معنى الجماعة المذكورة في

۱- سلفی عقائد، ص ۱۵ ۲- ابن ماجہ، حدیث رقم، ۳۹۵۰

۳- الاعتصام، ۲/ ۳۷۹

الأحاديث المذكورة۔ (۱)

البتہ جاہل لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ عوام کی بھیڑ اور کثرت کو السواد الاعظم کہتے ہیں۔

قال إسحاق لو سألت الجهال عن السواد الأعظم لقالوا جماعة الناس ولا يعلمون أن الجماعة عالم متمسك بأثر النبي عليه السلام وطريقته۔ (۲)

اگر آپ جاہل لوگوں سے سواد الاعظم کا مطلب پوچھ لیں تو وہ کہیں گے: عوام کا جم غفیر۔ وہ نہیں جانتے کہ الجماعة وہ عالم ہے جو نبی علیہ السلام کی حدیث اور طریقے کا پابند ہو، امام شاطبیؒ نے امام اسحاق بن راہویہؒ کے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا:

فانظر في حكايته تتبين غلط من ظن أن الجماعة هي جماعة الناس وإن لم يكن فيهم عالم وهو وهم العوام لا فهم العلماء۔ (۳)

اس کی حکایت میں سوچو تو تمہیں اس آدمی کی غلطی صاف معلوم ہو جائے گی جو یہ خیال کرتا ہے کہ الجماعة سے مراد 'عوام کی کثرت' ہے۔ اگرچہ ان میں اہل علم نہ ہوں، یہ عوام کا وہم ہے، اہل علم کا فہم نہیں ہے۔

'الجماعۃ' کی یہ صفات ہم نے ادھر بقدر ضرورت پیش کیں۔ دوسرے مقام میں ہم نے احباب کی بھرپور دعوت کی ہے۔

صلائے عام ہے یاران نکتہ دان کے لیے

۱- الاعتصام ۲/ ۳۷۹ ۲- الاعتصام ۲/ ۳۷۹

۳- الاعتصام ۲/ ۳۸۰

ابن الجوزی، حنبلیت اور اکابر پر تہمت

سلفیوں کی تاریخ

ڈاکٹر صاحب نے اس عنوان کے تحت علامہ ابن الجوزی کی کتاب 'دفع شبہ التشبیہ' سے ایک طویل عبارت نقل کی ہے، جس کا ترجمہ ہم پیش کرتے ہیں۔

ابن الجوزیؒ کہتے ہیں:

میں نے اپنے بعض حنبلی اصحاب کو دیکھا کہ انہوں نے عقائد کے باب میں ایسی باتیں کہی ہیں جو درست نہیں ہے۔ یہ اصحاب ابن حامدؒ ۴۰۳ھ ان کے شاگرد ابویعلیٰؒ ۴۴۸ھ اور ابن الزاغونیؒ ۵۲۷ھ ہیں۔ ان کی کتابوں نے حنبلی مذہب کو داغدار کیا ہے۔ ان لوگوں نے عوامی انداز اختیار کیا اور اللہ تعالیٰ کی صفات کو محسوسات پر قیاس کیا۔ انہوں نے یہ حدیث دیکھی کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا کیا، اور اللہ تعالیٰ کی طرف اعضاء کی نسبت دیکھی، تو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے ان کی ذات پر زائد صورت کا، چہرے کا، دو آنکھوں کا، منہ کا، کوے کا، داڑھوں کا، چہرے کی چمک کا، دو ہاتھوں کا، ہتھیلی کا، چھنگلی کا، انگوٹھے کا، سینے کا، ران کا، پنڈلیوں کا اور دو پاؤں کا اثبات کیا اور کہا کہ ہم اللہ کے لیے سر کا اثبات نہیں کرتے، کیونکہ ہم نے کسی نص میں سر کا ذکر نہیں پایا۔ ان لوگوں نے یہ بھی کہا کہ اللہ چھوتے ہیں اور چھوئے جا سکتے ہیں اور وہ بندے کو اپنی ذات کے قریب کر لیتے ہیں اور بعض تو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سانس بھی لیتے ہیں۔ ان لوگوں نے اللہ کے اسماء وصفات میں الفاظ کے ظاہری معنیٰ کو لیا، (مثلاً 'ید' اور 'قدم' اور 'وجہ' کے ظاہری وحقیقی معنیٰ کو لیا جو ذات کے اعضا ہیں) اور ان کو انہوں نے صفات کہا، جو خود ایک بدعت ہے اور اس پر ان کے پاس کوئی نقلی و عقلی دلیل نہیں ہے۔ (۱)

ڈاکٹر صاحب نے اس عبارت کو ایک حقیقت مسلمہ کے طور پر نقل کیا ہے، مگر حقیقت میں یہ جھوٹ کا پلندہ ہے۔ اس عبارت کا جھوٹ اور افترا ہونا چند باتوں سے واضح ہو جائے گا جن کو ہم بالترتیب ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ سلفی عقائد، ص ۱۸

۱-ابن الجوزی کی حنبلیت

پہلی بات یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ نے جن تین اکابر کو متہم کیا ہے۔ان میں سے دو کی کتابیں ہم نے دیکھی ہیں۔ہم بعد میں ان کے اقتباسات پیش کریں گے۔پہلے ابن الجوزیؒ کا جائزہ لیتے ہیں کہ وہ کون ہیں اور کتنے پانی میں ہیں؟ ابن الجوزیؒ صفات باری تعالیٰ کے مسئلے میں خود متناقض فکر کے حامل ہیں، جیسا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا:

إن أبا الفرج نفسه متناقض في هذا الباب لم يثبت علىٰ قدم النفي ولا علىٰ قدم الإثبات بل له من الكلام في هذا نظما ونثرا ما أثبت كثيرا من الصفات أنكرها في هذا المصنف۔(۱)

خود ابن الجوزیؒ اس باب (صفات الٰہی) میں متناقض ہے۔نہ نفی پر قائم ہے اور نہ اثبات پر۔ بلکہ صفات کے اثبات میں نظم ونثر میں اس کا اتنا کلام ہے کہ جس نے بہت ساری وہ صفات بھی ثابت کی ہیں، جن کا اس کتاب میں انہوں نے انکار کیا ہے۔

شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ کی اس بات کی شہادت بہت ساری چیزیں دیتی ہیں۔ان میں سے ایک ان کا وہ قصیدہ بھی ہے جو آفاق میں مشہور ہے،اور 'دفع شبہ التشبیہ' کی تصنیف سے پہلے لوگوں نے اس کو محفوظ کیا تھا، بلکہ کچھ لوگ تو اسی اعتقاد پر مرے بھی تھے۔

ولو رأيت النار هبت فعدت — تحرق أهل البغي والعناد
وكلما ألقي فيها حطمت — وأهلكته وهي في ازدياد
فيضع الجبار فيها قدما — جلت عن التشبيه بالأجساد
فتنزوي من هيبته وتمتلي — فلو سمعت صوتها ينادي
حسبي حسبي قد كفاني ما أرى — من هيبته أذهبت اشتداد
فاحذر مقال مبتدع في قوله — يروم تأويلا بكل واد(۲)

عبارت عام فہم ہے اس لیے ترجمہ کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔اس قصیدے میں ہر کوئی دیکھ سکتا ہے کہ وہ تاویل کرنے والوں کو 'مبتدع' کے نام سے یاد کرتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ اس کتاب 'دفع شبہ التشبیہ' کی تصنیف پر حنابلہ کے ائمہ نے ابن الجوزی پر سخت تنقید کی، بعض نے ان کو خطوط بھی لکھے۔شیخ اسحاق بن غانم علثیؒ نے اس کو ایک طویل خط لکھا۔اس میں ایک جگہ فرمایا:

۱-مجموع الفتاوی، ۴/۱۰۲
۲-الذیل علی طبقات الحنابلۃ، ۴/۱۶۷

واعلم أنه قد كثر النكير عليك من العلماء والفضلاء والأخيار في الآفاق لمقالتك الفاسدة في الصفات وقد أبانوا وهاء مقالتك وحكوا عنك أنك أبيت النصيحة۔ (۱)

جان لو کہ تم پر علماء وفضلاء اور دنیا کے مسلمہ صالحین کے اعتراضات تمہارے اس فاسد مقالے کی وجہ سے زیادہ ہو گئے ہیں جو تم نے صفات کے بارے میں لکھا ہے، اور انہوں نے تمہارے اس مقالے کے ضعف کو ظاہر کیا ہے، اور تم سے نصیحت قبول نہ کرنے کی شکایت وحکایت کرتے ہیں۔

اس عبارت سے ہر معمولی پڑھا لکھا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ کیا حنابلہ نے ابن الجوزیؒ کی اس 'مبتدع' قول کو قبول کیا تھا، یا نہیں؟ اس خط میں ایک جگہ ان کو لکھا ہے:

وتقول قد قال فلان وفلان و تنسب ذلك إلى إمامنا أحمد رضي الله عنه ومذهبه معروف في السكوت عن مثل هذا ولا يفسره بل صحح الحديث و منع من تأويله۔ (۲)

اور تو کہتا ہے کہ فلان وفلان نے یہ باتیں کہی ہیں، اور تم اس بات کی نسبت ہمارے امام جناب احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کی طرف کرتے ہیں، ان کا مذہب تو ان جیسی تاویلات سے سکوت کرنے میں معروف ہے، وہ تفسیر نہیں کرتے بلکہ حدیث کی تصحیح کرتے ہیں اور ان کی تاویل سے رک جاتے ہیں۔

ایک اور جگہ تو بڑے سخت لہجے میں ان کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں

وإذا تاؤلت الصفات علىٰ اللغة و سوغته لنفسك وأبيت النصيحة فليس هو مذهب الإمام الكبير أحمد بن حنبل قدس الله روحه فلا يمكنك الانتساب إليه بهذا فاختر لنفسك مذهبا إن مكنت من ذلك۔(۳)

جب تو نے لغت کے مطابق صفات الٰہی کی تاویل کی اور اپنے لیے اس کو جائز قرار دیا، اور نصیحت کو قبول نہیں کیا، تو یہ امام کبیر جناب احمد بن حنبلؒ کا مذہب نہیں ہے۔ پس تیرے لیے اس کی طرف نسبت کرنا درست نہیں ہے۔ اپنے لیے کوئی دوسرا مذہب چن لے اگر گنجائش رکھتے ہو۔

خلاصہ اس بحث کا یہ نکلا کہ ابن الجوزیؒ کو حنبلی مذہب کی نمائندگی کا حق صفات باری تعالیٰ کے مسئلے میں حاصل نہیں ہے۔ ڈاکٹر صاحب اپنے ''امام العصر جرکسی' کے اتباع میں چاہے اس کو کتنے خوش نما انداز میں بھی ذکر کریں۔

۱۔ طبقات الحنابلۃ ۴/ ۱۹۵
۲۔ طبقات الحنابلۃ ۴/ ۱۹۷
۳۔ طبقات الحنابلۃ ۴/ ۱۹۸

۲۔سلفیوں کی غلط ترجمانی

دوسری بات یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ کا یہ کہنا کہ وقدا خذوا بالظاهر في الأسماء والصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل۔ ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات میں ظاہری معنیٰ کو لیا، اوران کوانہوں نے صفات کہا، جوخود ایک 'بدعت' ہےاوراس پر ان کے پاس کوئی عقلی ونقلی دلیل نہیں ہے۔(۱)

ہم کہتے ہیں: اس اعتراض کا جواب ایک دوسرے اعتراض کے ضمن میں ہوا ہے، چلیں اس عبارت کو ایک بار پھر نقل کرتے ہیں لیکن یہ خیال رہے کہ صفات خبریہ کو صفات کا نام اشاعرہ نے بھی دیا ہے۔ ابوالحسن اشعریؒ نے لکھا:

وأجمعوا علىٰ أن صفته عزوجل لا تشبه صفات المحدثين كما أن نفسه لا تشبه أنفس المخلوقين۔ (۲)

سلف کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مخلوق کی صفات کے مشابہ نہیں ہیں، جیسا کہ ان کی ذات مخلوق کے ذوات کے مشابہ نہیں ہے۔

پھرانہوں نے 'صفت ید' اور قبضہ، صفت مجئی ونزول، صفت رضا وغضب اور صفت فوقیت واستواء کا ذکر تفصیل سے کیا، پھر دوبارہ لکھا:

وأجمعوا علىٰ وصف الله تعالىٰ بجميع ما وصف به نفسه ووصفه به نبيه من غير اعتراض فيه ولا تكييف له وإن الإيمان به واجب و ترك التكييف لازم۔ (۳)

اور سلف کا اس پر بھی اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ان تمام اوصاف سے توصیف کی جائے گی، جن سے اس نے خود یا اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو موصوف کیا ہے' بغیر کسی اعتراض کے ان میں، اور بغیر کیفیت کے بیان کے، اور ایمان رکھنا ان پر واجب ہے، مگر کیفیت کے تعین کو ترک کرنا لازم ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ نے لکھا:

وله يد، ووجه ونفس كما ذكره الله تعالىٰ في القرآن فما ذكره الله تعالىٰ في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف۔ (٤)

اس کا ترجمہ بار بار گزرا ہے۔ اس طرح قاضی ابوبکر باقلانیؒ کی عبارت بھی گزری ہے۔ وہ بہت مفید

۱۔سلفی عقائد، ص ۱۸
۲۔رسالۃ اہل الثغر، ص ۱۳۴
۳۔رسالۃ، ص ۱۴۱
۴۔شرح فقہ اکبر، ص ۶۶-۶۷

عبارت ہے۔ اس کو ایک بار پھر ملاحظہ فرمالیں۔ ان صفات خبریہ کو صفات کہنا اگر 'بدعت' ہے، تو اس کا ارتکاب امام ابوحنیفہؒ، ابوالحسن اشعریؒ، ابوبکر باقلانیؒ اور دیگر اساطین نے بھی کیا ہے۔ ان کا احتساب پہلے ہونا چاہیے، پھر سلفیوں کی طرف رخ کریں۔ ہم بھی کچھ نہیں کہیں گے۔ إن شاء اللہ تعالیٰ۔

۳- اسلاف پر بے جا تہمتیں

تیسری بات یہ ہے کہ جن تین اکابر کو ابن الجوزیؒ نے متہم کیا ہے، ان میں سے ایک ابوالحسنؒ زاغونی ہیں۔ ہمیں نہیں معلوم کہ ابن الجوزی نے انہیں کس طرح اس تہمت سے متہم کیا ہے؟ امام زاغونیؒ کی عظیم کتاب ہماری نظر سے گزری ہے، ہم اس سے چند عبارتیں پیش کریں گے، تاکہ جھوٹ کی حقیقت واضح ہو جائے۔ مگر پہلے ڈاکٹر صاحب کی وہ شاہکار عبارت ملاحظہ ہو، جو انہوں نے ابن الجوزیؒ کی عبارت کا ترجمہ کرتے ہوئے بریکٹ میں بطور توضیح لکھی ہے:

مثلا ید، اور قدم اور وجہ کے ظاہری و حقیقی معنیٰ کو لیا، جو ذات کے اعضا ہیں۔ (۱)

محترم کی اس عبارت سے دو باتیں ثابت ہوگئیں۔ ایک بات یہ کہ ان صفات کا حقیقی معنیٰ ان کے نزدیک وہی ہے جو مخلوق میں استعمال ہوتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ان کے نزدیک وجہ، ید، قدم اصلاً ذات کے اعضا ہیں۔ مگر امام ابوالحسن زاغونیؒ اعضا کے بارے میں لکھتے ہیں:

أما تسمية الأعضاء فإنها تثبت في حق الحيوان المحدث لما تعينت له من الصفات الزائدة علىٰ تسمية الذات لأن العضو عبارة عن الجزء ولهذا نقول عضيت المال أي جزأته وقسمته و منه قوله تعالىٰ: الذين جعلوا القرآن عضين۔ أي قسموه فآمنوا ببعضه و كفروا ببعضه و إذا كان العضو إنما هو ماخوذ من هذا فالباري ليس بذي أجزاء يدخلها الجمع وتقبل التفرقة وتقبل التفرق والتجزئة فامتنع أن يستحق مايسمىٰ عضوا وإذا ارتفع هذا بقي أنه تعالىٰ ذات لا تشبه الذوات مستحقة للصفات المناسبة لها في جميع ما تستحقه۔ (۲)

ان صفات کو اعضا کے نام سے مسمیٰ کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ مخلوق حیوان کے بارے میں ثابت ہوسکتے ہیں کہ جس کے لیے صفات زائدہ ذات کے مسمیٰ پر متعین ہیں۔ کیونکہ عضو جز سے عبارت ہے، اسی لیے ہم کہتے ہیں عضيت المال۔ یعنی میں نے مال کو تقسیم کیا اور جز جز بنایا۔ اسی سے قرآن مجید کی آیت ہے کہ الذين جعلوا القرآن عضين۔ وہ لوگ جنہوں نے قرآن کو ٹکڑے

۱- سنی عقائد، ص ۱۸
۲- الإيضاح، ص ۲۸۳

ٹکڑے کیا۔ یعنی بعض پر ایمان لائے اور بعض کا کفر کیا۔ جب 'عضو' اس سے ماخوذ ہوا، تو اللہ تعالیٰ ایسے مختلف اجزا پر مشتمل ذات تو نہیں ہے جن کو آپس میں جمع کیا جا سکے یا جو تفرقہ و تجزیہ قبول کرتے ہوں۔ اس لیے یہ ناممکن ہے کہ وہ اس چیز کا مستحق ہو جائے، جو عضو سے مسمیٰ ہو۔ جب یہ اعتراض رفع ہوا تو اللہ تعالیٰ کی ذات ایسی باقی رہ گئی جو دوسرے ذوات کے قطعاً مشابہ نہیں ہے اور وہ ایسی صفات کی مستحق ہے جو اس کے ساتھ مناسب ہیں۔ تمام ان چیزوں میں جن کی ذات مستحق ہوتی ہے۔

اسی طرح امام ابوالحسن زاغونیؒ صفت سمع و بصر پر اعتراض کے جواب میں رقم کرتے ہیں:

فأما ما ذكر تم من إثبات الآلات والأدوات والأعضاء فذلك أمر يعود إلىٰ كيفية الذات السميعة البصيرة لأن الآلات والأدوات تنسب إلى الذوات نسبة الجزء إلى الكل في البنية والكيفية وذلك ممتنع في حق الباري لأنه لا بنية لذاته تعرف ولا كيفية تعلم وإذا كان ذلك منفيا عن الباري تعالىٰ وجب نفيه لما ذكرنا فأما إثبات السمع والبصر فلا يؤدي إلىٰ ذلك۔ (۱)

وہ جو تم نے ذکر کیے ہیں کہ اس سے آلات واعضاء کا اثبات ہو جائے گا، تو یہ ایک ایسی چیز ہے جس کا رجع واعادہ سننے اور دیکھنے والی ذات کی کیفیت کی طرف ہوتا ہے۔ کیونکہ آلات واسباب کی نسبت ذوات کے ساتھ ایسی ہوتی ہیں جیسا کہ جزء کی نسبت کل کی طرف ڈھانچے اور کیفیت میں ہوتی ہے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کے حق میں ممتنع ہے۔ کیونکہ ان کی ذات کا کوئی ایسا ڈھانچہ اور ساخت نہیں ہے جو معروف ہو اور نہ کوئی ایسی کیفیت ہے جو معلوم ہو۔ جب یہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے منفی ہے تو پھر اس کی نفی واجب ہے، اس 'وجہ' سے جو ہم نے بیان کیا۔ باقی رہا سمع و بصر کا اثبات تو وہ اس کی طرف مفضی نہیں ہے۔

یہ اس آدمی کی عبارتیں ہیں جس کے بارے میں ابن الجوزیؒ نے اوپر درج وہ ظالمانہ فیصلہ دیا ہے اور دیگر حوالے آگے مل جائیں گے۔ إن شاء اللہ تعالیٰ۔

۴۔ ضعیف احادیث سے استدلال

چوتھی بات یہ ہے کہ امام ابویعلیٰؒ نے بعض ضعیف احادیث سے بھی استدلال کیا ہے جن کی تبیین اہل سنت کے اکابر نے کی ہے۔ اسی طرح بعض اور وجوہ سے بھی اس پر تنقید ہو سکتی ہے بلکہ ہونی بھی چاہیے۔ مگر وہ اس عیب سے معیوب نہیں ہے، جس کو یہ حضرات اچھالتے ہیں۔ اس کی کتاب سے ہم آگے إن شاء اللہ

۱۔ الایضاح، ص ۲۶۶

العزیز استفادہ کرتے رہیں گے، سردست ایک ہی عبارت پیش خدمت ہے، فرماتے ہیں:

واعلم أنه لايجوز رد هذه الأخبار علىٰ ما ذهب إليه جماعة من المعتزلة ولا التشاغل بتأويلها علىٰ ما ذهب إليه الأشاعرة والواجب حملها علىٰ ظاهرها وإنها صفات للّٰه تعالىٰ لا تشبه سائر الموصوفين بها من الخلق ولا نعتقد التشبيه فيها لكن علىٰ ما روى من شيخنا وإمامنا أبي عبد اللّٰه أحمد بن محمد بن حنبل وغيره من أئمة أصحاب الحديث أنهم قالوا في هذه الأخبار أمروها كما جاء ت فحملوها علىٰ ظاهرها في أنها صفات للّٰه تعالىٰ لا تشبه سائر الموصوفين بها۔ (۱)

جان لو کہ ان احادیث کا رد کرنا صحیح نہیں ہے، جیسا کہ معتزلہ کی ایک جماعت نے ایسا کیا ہے اور نہ ان کی تاویل میں انہماک جائز ہے، جیسا کہ اشاعرہ نے کیا۔ واجب یہ ہے کہ ان کو ظاہر پر محمول کیا جائے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں، مگر وہ ان صفات سے متصف مخلوق کے مشابہ نہیں ہے اور ہم ان میں تشبیہ کا اعتقاد بھی نہیں رکھتے، بلکہ وہی اعتقاد رکھتے ہیں جو امام احمد بن حنبلؒ اور دیگر اصحاب الحدیث ائمہ سے منقول ہے۔ وہ کہتے تھے أمروها كما جاء ت چلاؤ ان احادیث کو جیسا کہ وہ وارد ہیں۔ انہوں نے ان احادیث کو ظاہر پر محمول کیا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں۔ لیکن مخلوق کی صفات کے مشابہ نہیں ہیں۔

جہمیہ کے موقف پر وارد اشکالات

نصوص کو ظاہر پر محمول کرنا عام اہل سنت کا موقف ہے، مگر جہمیہ کے نزدیک نصوص کا ظاہر کفر وضلالت ہے، یہ بات ہم مختلف الفاظ میں پیچھے نقل کر چکے ہیں، وہاں دیکھ لیں۔ مگر اس رائے پر عظیم اشکالات وارد ہوتے ہیں۔

۱- پہلا اشکال یہ ہے کہ اگر یہ بات صحیح ہے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے اعضاء و اجزاء کیسے ثابت کیے جب کہ یہ بقول اشاعرہ و ماتریدیہ صریح کفر وضلالت ہے۔ پھر اس کفر وضلالت کو اللہ تعالیٰ نے سیاق مدح میں کیوں اور کیسے نازل کیا؟

۲- نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کفر وضلالت کی قباحت کو صحابہ کرامؓ اور امت کے دیگر افراد پر اس کو واضح کیوں نہیں کیا؟ پوری زندگی میں ایک بار بھی یہ نہیں کہا کہ ان نصوص کے بارے میں ليس كمثله شيء کو یاد رکھو۔

۱- ابطال التأویلات، ۱/۴۴

۳- خیر القرون کے افاضل واکابر نے بھی اس کا کفر وضلالت ہونا بیان نہیں کیا۔ بلکہ یہ بھی ان سے منقول نہیں ہے کہ ''ان نصوص سے خلاف ظاہر مراد ہے۔''

تو ان سب کا حاصل یہ نکلا کہ نصوص کو ظاہر پر ہی محمول کریں گے جب تک کہ کوئی شرعی دلیل 'خلاف ظاہر' کو مراد نہ بنائے اور شرعی دلیل قطعاً خلاف ظاہر مفہوم لینے کی نہیں ہے۔ الحمد للہ رب العالمین۔

باقی رہا ابن حامدؒ کا مسئلہ تو اگر اس نے بھی یہی کچھ لکھا ہے جو ہم نے ابوالحسن زاغونیؒ اور ابویعلیٰ سے نقل کیا ہے، تب تو کوئی مسئلہ ہی نہیں ہے اور اگر واقعتاً خلاف شرع باتیں لکھی ہیں تو دیکھنے پر ہی فیصلہ ہوسکتا ہے۔

شہ پارۂ محترم

محترم ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

ان لوگوں نے ان نصوص پر توجہ نہیں کی جو تقاضا کرتی ہیں کہ ظاہری معنیٰ کے بجائے ایسے معانی لیے جائیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہوں اور انہوں نے اس طرف بھی توجہ نہیں کی کہ حادث ہونے کی علامتوں کی وجہ سے ظاہری معنی لغو ہیں۔(۱)

تحلیل وتجزیہ

ہم کہتے ہیں، کہ یہ بات اگرچہ تفصیلی بحث کا تقاضا کرتی ہے، مگر آگے پھر ضرورت پیش آئے گی اس لیے اس وقت صرف دو تین باتیں پیش کرتے ہیں۔

پہلی بات:

پہلی بات یہ ہے کہ علامہ ابن الجوزیؒ کا یہ لکھنا کہ لم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله۔ بالکل فضول ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایسی نصوص قرآن وسنت میں موجود تھیں تو ابن الجوزیؒ کو ان صفات کی عقلی توجیہ کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ وہ ان نصوص کو اپنی کتاب میں بیان کرتے' تاکہ ان کا دعویٰ مبرہن ومدلل ہوجاتا۔ مگر ان کی کتاب پر نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ انھوں نے ان نصوص صارفہ کو بالکل پیش نہیں کیا ہے۔

دوسری بات:

دوسری بات یہ ہے کہ وہ خود اپنے بقول مذہب احمد بن حنبلؒ کو ان خرابیوں سے پاک کرنا چاہتے ہیں،

۱- سلفی عقائد، ص ۱۸

جو ابویعلیٰؒ، ابن حامدؒ اور ابن الزاغونیؒ نے پیدا کی تھیں۔ لہٰذا ابن الجوزیؒ پر ان 'نصوص صارفۃ' کا ذکر کرنا واجب و لازم تھا، مگر 'دفع شبہ التشبیہ' مکمل پڑھنے کے بعد بھی وہ نصوص کہیں نظر نہیں آئیں گی۔ لے دے کر اگر انہوں نے کچھ پیش کیا ہے، تو وہ ایک قرآنی نص ہے، نصوص نہیں، جس کا مفہوم متعین کرنے پر اشعری وماتریدی متفق نہ ہو سکے۔ جیسا کہ آگے آجائے گا۔ وہ نص یہ ہے:

والذي صرفنا عن كونه جسما من الأدلة القطعية قوله تعالىٰ ليس كمثله شيء۔ (۱)

جس چیز نے ہم کو اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دینے سے روکا ہے ان دلائل قطعیہ میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ليس كمثله شيء اس کے مانند کوئی چیز نہیں ہے، مگر لطف یہ ہے کہ اشاعرہ کے گل سرسبد جناب فخر الدین رازیؒ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ قرآن میں تنزیہ باری تعالیٰ پر صریح دلائل موجود نہیں ہیں۔

ولم يوجد في القرآن ألفاظ دالة على التنزيه والتوحيد علىٰ سبيل التصريح فإن قوله تعالىٰ "قل هو اللّٰه أحد" وقوله تعالىٰ "ليس كمثله شيء هو السميع العليم" لا يدل على التنزيه إلا دلالة ضعيفة تعل۔ (۲)

یعنی قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی تنزیہ اور توحید پر صراحتاً دلالت کرنے والے الفاظ موجود نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے یہ دونوں قول قل هو الله أحد اور ليس كمثله شيء اس کی تنزیہ وتبریہ پر ضعیف اور معلول دلالت کرتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ جس کو ابن الجوزیؒ قطعی دلیل مان رہے ہیں، جناب رازیؒ اس سے دلالت بر توحید وتنزیہ کی نفی فرما رہے ہیں۔ غالباً اسی طرح کے حالات سے دوچار ہونے پر کسی نے کہا تھا:

کس کا یقین کیجیے کس کا یقین نہ کیجیے
لائے بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

اصل بات یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ صاحب کو ادھر غلطی لگی ہے۔ عام طور پر اشاعرہ وماترید یہ قواطع عقلیہ کا نعرہ مستانہ لگاتے ہیں۔ بطور نمونہ ایک دو حوالے دیکھتے ہیں:

إن هذه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنن المروية التي يوهم ظاهرها التشبيه وكون الباري تعالىٰ جسما متبعضا متجزءاً كانت كلها محتملة لمعان وارء الظاهر والحجج المعقولة التي بيناها غير محتملة۔ (۳)

وہ الفاظ جو کتاب اللہ میں وارد ہیں، اور جو سنن میں مروی ہیں اور ان کا ظاہر تشبیہ کا موہم ہے، اور اللہ

۱- دفع شبہ التشبیہ ص ۲۴۶
۲- أساس التقدیس ص ۱۴۴
۳- تبصرۃ الأدلہ ۱/۲۸۳

تعالیٰ کے جسم ہونے اور مرکب و متجزی ہونے کے موہم ہیں' وہ سارے کے سارے ظاہر کے علاوہ دیگر مفہوم و معانی کے محتمل ہیں، مگر وہ عقلی دلائل جو ہم نے پیش کر دیے دیگر معانی کے محتمل نہیں ہیں۔

اور خود جناب رازیؒ نے لکھا ہے:

أما الظواهر النقلية المشعرة بالجسمية والجهة فالجواب الكلي عنها أن القواطع العقلية دلت علىٰ إمتناع الجسمية والجهة والظواهر النقلية مشعرة بحصول هذا المعنىٰ۔ (۱)

ظواہر نقلیہ جو جہت اور جسمیت کی خبر دیتے ہیں تو جواب کلی ان سے یہ ہے کہ قواطع عقلیہ جہت اور جسمیت کے امتناع پر دلیل ہیں اور ظواہر نقلیہ ان کے حصول کے مشعر و مخبر ہیں۔

مگر دلائل نقلیہ ان لوگوں کے ہاں مفید یقین نہیں ہیں جیسا کہ پیچھے اس پر مکمل مبحث موجود ہے۔ تو حضرت ابن الجوزیؒ کا نصوصِ صارفہ عن الظواہر کے ادعاء پر بے بسی معلوم ہو گئی۔

۳- تیسری بات:

تیسری بات یہ ہے کہ علامہ ابن الجوزیؒ اپنی تمام تر تعلّیوں کے باوجود کوئی نئی چیز پیش نہیں کر سکے بلکہ اگر ان کے کلام کو غور سے پڑھا جائے، تو وہی ابو حامد غزالیؒ کی بات نظر آ جائے گی۔ آگے مقدمہ کے صفحہ 'ج' پر لکھتے ہیں:

ومن قال استوىٰ بذاته المقدسة فقد أجراه سبحانه وتعالىٰ مجرى الحسيات وينبغي أن لا يهمل ما يثبت به الأصل وهو العقل فإنا به عرفنا اللّٰه تعالىٰ وحكمنا له بالقدم۔ (۲)

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی مقدس ذات سمیت عرش پر مستوی ہے تو انہوں نے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کو محسوسات کی طرح لیا، حالانکہ واجب ہے کہ جس عقل سے ہم نے اللہ تعالیٰ اور اس کے قدیم و ازلی ہونے کو پہچانا ہے اس کو مہمل نہ چھوڑیں۔

یہ وہی بات ہے جو فخر الدین رازیؒ و ابو حامد غزالیؒ نے کہی ہے۔ ابو حامد غزالیؒ کی بات تو پہلے گزری ہے، جناب رازیؒ کی بات ملاحظہ فرمالیں۔ جس عبارت کو ہم ابھی پیش کر چکے ہیں اس کے متصل بعد لکھتے ہیں:

والجمع بين تصديقهما محال وإلا لزم إجتماع النقيضين والجمع بين تكذيبهما محال وإلا لزم الخلو عن النقيضين والقول بترجيح الظواهر النقلية على القواطع العقلية محال لأن النقل فرع على العقل فالقدح في الأصل

۱- أصول الدين، ص ۴۸ ۲- دفع الشبہ، ص ۷

لتصحيح الفرع يوجب القدح في الأصل والفرع معا وهو باطل فلم يبق إلا الإقرار بمقتضى الدلائل العقلية القطعية۔ (۱)

جمع دلیل عقلی اور دلیل نقلی کے درمیان محال ہے، کیونکہ اس سے اجتماع نقیضین لازم آتا ہے اور دونوں کی تکذیب کے درمیان جمع بھی محال ہے۔ کیونکہ رفع نقیضین لازم آتا ہے اور ظواہر نقلیہ کو قواطع عقلیہ پر ترجیح دینا بھی محال ہے۔ کیونکہ نقل فرع ہے عقل کا، اصل پر قدح فرع کی تصحیح کے لیے اصل اور فرع دونوں میں قدح کرنے کو واجب کرتا ہے اور یہ باطل ہے۔ تو صرف دلائل عقلیہ قطعیہ کے مقتضیٰ کے مطابق اقرار کرنا بچ گیا ہے۔

اس فکر پر ہم پہلے لکھ چکے ہیں۔ اس لیے دوبارہ تکرار کی ضرورت نہیں ہے۔

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

پھر ان کو صفات مان لینے کے بعد انہوں نے کہا کہ ہم ان کے ظاہری اور معروف معنیٰ لیں گے اور لغوی توجیہ بھی نہ کریں گے۔ اور ظاہری معنیٰ وہ ہیں جو انسانوں میں معروف ہیں اور لفظ کو جہاں تک ہو سکے اس کے ظاہر اور حقیقی معنیٰ میں لیا جائے اور اگر کوئی مانع ہو تو پھر مجاز کی طرف جائیں۔ پھر وہ تشبیہ سے بچنے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے سے تشبیہ کی نسبت کا انکار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ صرف ہم اہل سنت ہیں حالانکہ ان کے کلام میں صریح تشبیہ پائی جاتی ہے۔ (۲)

تحلیل و تجزیہ

اس عبارت کے حوالے سے ایک دو باتیں اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

۱- پہلی بات:

پہلی بات یہ ہے کہ اگر وہ لوگ ان صفات کی تاویل نہیں کرتے تو اس میں کیا حرج ہے؟ غلط کام تو وہ لوگ کرتے ہیں جو ان صفات ثابتہ کی تاویل کے مرتکب ہوتے ہیں۔ یہ کیسی بات ہوئی کہ الٹا چور کوتوال کو ڈانٹے؟ ہم اس کتاب سے جو ہمارے ڈاکٹر صاحب کو بہت پسند ہے اور سلفیوں کے خلاف اس کو بطور ہتھیار استعمال کرتے ہیں' تاویل کے حوالے سے ایک اقتباس نقل کرتے ہیں، تاکہ اس مسئلہ کی وضاحت ہو جائے۔ ابن قدامہؒ اہل تاویل کے بارے لکھتے ہیں:

۱- أصول الدین، ص ۴۸

۲- سلفی عقائد، ص ۱۹

لأن تأويل هذه الصفات لا يخلو إما أن يكون علمه النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاء ه الراشدون وعلماء أصحابه أولم يعلموه، فإن لم يعلموه فيكف يجوز أن يعلمه غيرهم؟ وهل يجوز أن يكون قد خبأ عنهم علما وخبأ للمتكلمين لفضل عندهم وإن كانوا قد علموا ووسعهم السكوت عنه وسعنا ما وسعهم۔ (۱)

ان صفات کی تاویل خالی نہیں ہے، یا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین اور فقہاء صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے جانتے ہوں گے یا نہیں جانتے ہوں گے۔ اگر وہ نہیں جانتے تھے تو یہ کیسے جائز ہے کہ ان سے غیر اور فروتر لوگ اس تاویل کو جان لیں؟ کیا یہ درست ہوگا کہ ان سے علم کو صرف اس بنا پر مخفی رکھا جائے، کہ متاخرین متکلمین کے فضل وکرم کی بنا پر ان کو دیا جائے؟ اور اگر وہ اس تاویل کو جانتے تھے، مگر پھر بھی وہ سکوت کرتے تھے، تو ہمارے لیے بھی وہی جائز ہے جو ان کے لیے جائز تھا۔

پھر آگے ایک اور دلیل پیش کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ تاویل جو متکلمین کرتے ہیں، کیا دین کے اس اصل اور بنیاد میں شامل ہے، جس کے بغیر دین کی تکمیل نہیں ہوتی، یا نہیں شامل؟ اگر جواب ہاں میں ہے تو پھر کیا اللہ تعالیٰ کا اس تاویل سے قبل الیوم أکملت لکم دینکم (۲) کا اعلان کرنا سچ ہے؟ یا پھر آپ کا یہ اعلان تکمیل دین اس تاویل کے بعد کرنا سچ ہے؟ اور پھر اگر یہ تاویل جو آپ کے بقول اصل دین میں داخل ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اس کو قبول نہ کریں تو لازم آتا ہے کہ انہوں نے دین میں خرابی پیدا کی ہے اور ان کا دین ناقص اور خراب ہو، اور اس متاول کا دین ان کے دین سے کامل بلکہ اکمل ہوا۔ مگر یہ بات کوئی مسلمان زبان پر نہیں لاسکتا۔ اسی طرح اگر یہ تاویل اصل دین میں داخل ہو اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے امت تک اس کو نہیں پہنچایا ہو، تو پھر امت کے ساتھ انہوں نے خیانت کی، کیونکہ انہوں نے ان سے دین الٰہی کو چھپایا، اور اللہ تعالیٰ کے اس امر کو بھی فراموش کر دیا تھا: یا أیھا الرسول بلغ ما أنزل من ربك (۳) اور اس فرمان کو بھی کہ فاصدع بما تؤمر (۴) اور خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین جنہوں نے ان کے بلاغ کی شہادت دی تھی جھوٹے قرار پائیں گے۔ مگر یہ یقین واقرار کرنا تو کفر بواح کو مستلزم ہے۔ (۵) پس ابن قدامہ کی اس تحقیق

۱- ذم التأویل، ص ۳۹
۲- المائدہ: ۳
۳- المائدہ: ۶۷
۴- الحجر: ۹۴
۵- ذم التأویل، ص ۳۹

سے معلوم ہوا کہ یہ تاویل اصل دین اور بنیاد دین میں شامل نہیں ہے۔

پھر ایک اور جگہ بھی لکھتے ہیں:

لأن من لم يتبع السلف رحمة الله عليهم وقال في الصفات الواردة في الكتاب والسنة قولا من تلقاء نفسه لم يسبق إليه السلف فقد أحدث في الدين وابتدع وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة۔ (١)

جس نے سلف طیب رحمۃ اللہ علیہم کا اتباع نہیں کیا اور اپنی رائے سے ان صفات کے بارے میں جو کتاب وسنت میں وارد ہیں کوئی بات کہی، جس کی طرف سلف نے سبقت نہ کی ہو، اس نے دین میں ایک نئی چیز پیدا کی اور بدعت جاری کر لی، کیونکہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دین میں ہر نئی چیز بدعت ہے اور ہر بدعت ضلالت وگمراہی ہے۔

امید ہے بات واضح ہو گئی ہوگی کہ یہ تاویلات جو اشاعرہ و ماتریدیہ کا سرمایہ فخر و ناز ہیں ابن قدامہ مقدسیؒ کے نزدیک بدعت فی الدین ہیں۔ یہی بات ہمارے بعض معاصر علمائے کرام نے لکھی ہے:

والذي أرتضيه للقاري هو أن يكون سلفيا بعيدا عن التأويل وأن يرفض مذهب الخلف رفضا تاما فإنه بدع من القوم لا يسوغ الأخذ به۔ (٢)

وہ مذہب جو میں اپنے قاری کے لیے پسند کرتا ہوں وہ یہ ہے کہ وہ سلفی بنے، تاویل سے دور رہے اور مذہب خلف کو کلی طور پر ترک کرے۔ کیونکہ یہ بدعتی قول ہے، جس کا لینا جائز نہیں ہے۔

۲- دوسری بات:

دوسری بات یہ ہے کہ اس مذکورہ بالا عبارت میں ابن الجوزیؒ کو وہی شبہہ پیش آیا ہے جو ان کے متقدمین اشاعرہ کو پیش آیا تھا اور جس پر ہم نے گزشتہ صفحات میں مفصل بحث کی ہے۔ وہ یہ کہ ظاہر نصوص سے دراصل مخلوق کی صفات مراد ہیں۔ اس نے بھی لکھا:

والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين۔

اور ظاہری معنیٰ ان نصوص کا وہ ہے جو انسانوں کے اوصاف میں سے معروف ہے۔

ہم پوچھتے ہیں کہ کیا اللہ کو معلوم تھا کہ ان اوصاف ونعوت میں اصل اور حقیقی مفہوم انسانی خصائص کا ہے یا نہیں؟ اگر معلوم تھا تو پھر وہ اپنی بات ان اوصاف کو استعمال کیے بغیر بیان کرنے پر قادر تھا یا نہیں؟ اگر قادر تھا تو پھر متکلمین کی طرح تنزیہی عبارت کا استعمال کیوں نہیں کیا؟ کیا انہیں یہ علم نہیں تھا کہ ان الفاظ کی وجہ سے

۱- ذم التاویل، ص ۲۷ ۲- تبسیط العقائد، ص ۱۱۲

لوگ گمراہ ہو جائیں گے؟ یا علم تو انہیں تھا مگر ان کو لوگوں کی ہدایت وضلالت سے کوئی دلچسپی نہیں تھی؟ اگر چاہتے تو وہ بھی کہہ سکتے تھے کہ: ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور ولا محدود ولا معدود ولا متبعض ولا متركب ولا متناه ولا يجري عليه زمان ولا يتمكن في مكان وغیرہ۔ حالانکہ نہ اللہ تعالیٰ متکلمین سے انسانوں کے خیر خواہی میں کمتر درجہ رکھتے ہیں اور نہ متکلمین ان سے اس بات کا زیادہ علم رکھتے ہیں۔ کہ کون کون سے الفاظ لوگوں کے گمراہی کے سبب بن سکتے ہیں؟

اس بات کا جواب شاید ہمارے ڈاکٹر صاحب کے پاس ہو، آخر نسخہ شفا تو ڈاکٹر اور طبیب ہی کے پاس لوگ تلاش کرتے ہیں۔ ہم تو صرف اتنا جانتے ہیں کہ کلام میں مخلوق کی صفات کے خصائص اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہونے کے وقت صفات کے ساتھ لازم نہیں ہوتے، جیسا کہ اس کے وجود اور ذات کے خصائص لازم نہیں ہوتے۔ یہ بات اپنے مقام پر واضح کی گئی ہے۔ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

فإن خصائص صفات المخلوقين لا تلزم الصفة مضافة إلى الرب تعالىٰ كما لا يلزم خصائص وجودهم وذاتهم وهذا مقرر في موضعه۔ (۱)

اس عنوان پر آگے بھی تفصیل ملے گی۔

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے ابن الجوزیؒ کی عبارت اس طرح نقل کرتے ہیں:

پھر عوام کی ایک تعداد ان لوگوں کی پیروی کرنے لگی۔ میں نے ان عوام وخواص دونوں کو سمجھایا کہ اے حنبلیو! تم اہل علم اور اہل اتباع ہو، اور تمہارے بڑے امام احمد بن حنبلؒ کا یہ حال تھا کہ جلاد ان کے سر پر ہوتا تھا، پھر بھی وہ یہی کہتے تھے کہ میں وہ بات کیسے کہوں جو اسلاف کرام نے نہیں کہی؟ لہٰذا تم ان کے مذہب ومسلک میں بدعتیں داخل نہ کرو۔ پھر تم حدیثوں کے بارے میں کہتے ہو کہ ان کے بھی ظاہری معنیٰ لیے جائیں گے۔ پس 'قدم' کا ظاہری معنیٰ تو عضو ہے۔ یہ تو عیسائیوں کی طرح ہوا کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو روح اللہ کہا گیا تو ان ناہنجاروں نے یہ عقیدہ بنالیا کہ اللہ تعالیٰ کی ایک صفت روح ہے۔ جو حضرت مریم علیہا السلام میں داخل ہوئی۔ (۲)

جہمیت کے کرشمے

ہم کہتے ہیں بھائی صاحب! یہ امام احمد بن حنبلؒ کا عقیدہ ہے۔ ہم نے ابن عساکرؒ سے پیچھے امام احمد بن

۱- بدائع الفوائد ص۲-۳
۲- سلفی عقائد ص۱۹

حنبلؒ کا عقیدہ نقل کیا ہے، احباب اس پر ایک بار پھر نظر ڈال لیں، پھر خود ابن الجوزیؒ کا بھی پہلے یہی خیال تھا، بلکہ انہوں نے اس بارے میں ایک قصیدہ بھی بنایا تھا، جو بہت مشہور ہو گیا تھا۔ وہ یہ ہے:

ولو رأيت النار هبت فعدت — تحرق أهل البغي والعناد

وكلما ألقي فيها حطمت — وأهلكته وهي في ازدياد

فيضع الجبار فيها قدما — جلت عن التشبيه بالأجساد

فتنزوي من هيبته وتمتلي — فلو سمعت صوتها ينادي

حسبي حسبي قد كفاني ما أرى — من هيبته أذهبت اشتداد

فاحذر مقال مبتدع في قوله — يروم تأويلا بكل وادي(١)

اس میں کوئی بھائی فيضع الجبار فيها قدما دیکھ سکتے ہیں۔ اور آخر میں تاویل کرنے والے شخص کو 'مبتدع' کا نام دیا ہے۔ اب اگر کوئی شخص اس کا قصیدہ اس پر ہی منطبق کر کے انہیں 'مبتدع' قرار دے تو انہیں کیوں اعتراض ہوگا؟

اس قصیدے سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی، کہ مذہب کو اصلاً وہی لوگ خراب کرتے ہیں جو 'تاویل' کی بدعت کو اختیار کرتے ہیں۔ ظاہر پر نصوص کا اجرا کرنے والے لوگ مذہب کو کس طرح داغدار کریں گے، جبکہ انہوں نے ایک قدم بھی اپنے امامؒ کے نقش قدم کے خلاف نہ اٹھایا ہو؟

پھر اہل سنت کا تو مذہب ہی ہے کہ وہ ان صفات باری تعالیٰ کو جو نصوص قرآن وسنت میں وارد ہوئے ہوں' حقیقت پر محمول کرتے ہیں اور ان میں سے کسی چیز کی بھی تکییف نہیں کرتے۔ مگر اہل بدعت، معتزلہ، جہمیہ وغیرہ تمام کے تمام ان کا انکار کرتے ہیں اور ان صفات میں سے کچھ بھی حقیقت پر محمول نہیں کرتے، اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جو آدمی ان صفات کا مقر و معترف ہو وہ مشبہ ہے، حالانکہ اہل سنت کے نزدیک اہل بدعت معبود کی نفی کرنے والے لوگ ہیں۔

أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها وحملها علىٰ الحقيقة لا علىٰ المجاز إلا أنهم لا يكيفون شيئا من ذلك ولا يحدون فيه صفة محصورة وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئا منها على الحقيقة ويزعمون أن من اقر بها مشبه وهم عند من أثبتها نافون للمعبود۔ (٢)

اس عبارت کا ترجمہ تو اوپر موجود ہے، مگر یہاں حقیقت سے کیا مراد ہے؟ ہم اس کی توضیح کرتے ہیں۔

۱۔ الذیل علی الطبقات، ۴/ ۶۷ ۲۔ التمہید، ۳/ ۳۵۱

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

فالحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له وقد يراد به المعنى الموضوع للفظ الذي يستعمل اللفظ فيه فالحقيقة أو المجاز هي من عوارض الألفاظ في إصطلاح أهل الأصول وقد يجعلونه من عوارض المعاني لكن الأول أشهر وهذه الأسماء والصفات لم توضع لخصائص المخلوقين عند الاطلاق ولا عند الإضافة إلى الله تعالىٰ ولكن عند الإضافة إليهم۔(١)

حقیقت وہ لفظ ہے جو اپنے موضوع لہٗ میں مستعمل ہو اور کبھی اس سے معنیٰ موضوع مراد لیا جاتا ہے، اس لفظ کے لیے جس میں لفظ کا استعمال ہوتا ہے۔ حقیقت اور مجاز اہل اصول کی اصطلاح میں عوارض الفاظ میں سے ہیں۔ کبھی ان کو عوارض معانی میں سے بھی قرار دیتے ہیں۔ مگر اول قول مشہور ہے یہ اسماء و صفات خصائص مخلوقات کے لیے وضع نہیں کیے گئے ہیں، نہ عندالاطلاق اور نہ اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت کے وقت۔ مگر اس وقت ان کے لیے موضوع ہوتے ہیں جب ان کی طرف مضاف ہو جائیں۔

پہلا کرشمہ:

اب ہمیں امید ہے کہ احباب ابن الجوزیؒ کے مغالطے کی حقیقت کو سمجھ گئے ہوں گے، لیکن ایک نظر اس کی برائے نام 'حنبلیت' پر بھی ڈال لینا چاہیے۔

'وجہ' کے صفت ہونے کی تردید میں لکھتے ہیں:

ولو كان كما قالوا كان المعنىٰ أن ذاته تهلك إلا وجهه۔ (٢)

اگر 'وجہ' صفت الٰہی قرار پائے، تو پھر یہ مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہلاک ہو جائے گی، البتہ اس کا چہرہ باقی رہے گا۔ بالکل یہی بات اشاعرہ کے گل سرسبد جناب فخرالدین رازیؒ نے بھی لکھی ہے:

لو كان الوجه هو العضو المخصوص لزم أن يفني جميع الجسد والبدن وإن تفني العين التي على الوجه وإن لا يبقى إلا مجرد۔ (٣)

اگر 'وجہ' سے یہ عضو مخصوص مراد ہو جائے، تو لازم آجائے گا کہ اللہ کا تمام بدن و جسد ہلاک ہو جائے، اور وہ آنکھ بھی جو چہرے میں ہے، صرف اور صرف وجہ باقی رہے۔

۱۔ مجموع الفتاویٰ، ۵/ ۱۲۵
۲۔ دفع الشبہ، ص ۲۳۱
۳۔ أساس التقدیس، ص ۹۳

حالانکہ یہ بالکل غلط بات ہے۔ ہلاکت کا حکم سرے سے وجودِ الٰہی کو شامل نہیں۔ یہ بالکل ایسا مغالطہ ہے جیسے کوئی منچلا کہے کہ اللہ کا نفس ہے اور تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك کی آیت دلیل میں پیش کرے، پھر کہے ہر نفس کا مرنا یقینی ہے اور یہ آیت: كل نفس ذائقة الموت کو بطورِ دلیل پیش کرے۔ اور پھر اس ترتیب صغریٰ و کبریٰ سے یہ نتیجہ برآمد کر لے کہ اللہ تعالیٰ کو بھی ایک دن مرنا ضرور ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ جناب ابن الجوزیؒ اور فخر رازیؒ دونوں چیخ چیخ کر کہیں گے:

حیران ہوں دل کو روؤں کہ پیٹوں جگر کو میں
مقدور ہو تو ساتھ رکھوں نوحہ گر کو میں

ہم کہتے ہیں كل شيء هالك إلا وجهه (۱) میں كل شيء سے مخلوق اور صرف مخلوق مراد ہے۔ (۲) پھر اگر کوئی خوامخواہ اصرار کرتا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ 'وجہ' سے ذات مراد ہے، مگر تعبیر بمشہور جز اس وقت ذات سے ہوتی ہے جب ذات کے لیے وہ جز ثابت ہو۔ اگر کسی غلام کا رقبہ نہ ہو تو پھر رقبہ کی بنا پر اس کی ذات سے تعبیر درست نہیں ہوگی۔ یہاں اتنی ہی بات کافی ہے۔ پیچھے کچھ اشارات گزر رہے ہیں۔ تفصیلی بحث تیسری جلد میں آئے گی، اِن شاء اللہ تعالیٰ۔

دوسرا کرشمہ:

اسی طرح ابن الجوزیؒ استواء علی العرش کے بارے میں لکھتے ہیں: الاستواء الاستيلاء على الشيء (۳) اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ 'استیلاء' سے استویٰ کی تعبیر جہمی لوگ ہی کرتے ہیں، سلف طیب میں سے کسی نے بھی استواء کی تعبیر استیلاء سے نہیں کی۔ اس لیے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا:

ولهذا لا يقدر أحد أن يحكي عن أحد من الصحابة والتابعين وغيرهم من سلف الأمة بنقل صحيح أنه تاوّل الاستواء بالاستيلاء أو نحوه من معاني أهل التحريف بل ينقل عنهم أنهم فسروا الآية بما يقتضي أنه سبحانه فوق عرشه۔ (٤)

کسی کو بھی اس بات پر قدرت نہیں ہے کہ وہ صحابہ کرام، تابعین عظام اور دیگر سلف صالحین سے بسند صحیح یہ نقل کرے کہ انہوں نے استواء کی تاویل استیلاء سے کی ہے، یا اس کی تفسیر اہل تحریف کے ہاں

۱- القصص: ۸۸

۲- اور دیکھیے کہ علامہ صابونیؒ اللہ کی ذات کو آیت تخلیق (خالق کل شيء) سے مستثنیٰ ہونے کے بارے میں لکھتے ہیں: المفهوم من مثل هذا الكلام ان يكون خالقا لغيره لا لذاته وصفاته، فان من قال ضربت كل من في الدار، لا يفهم منه ضرب نفسه، وان كان هو في الدار، فكذا هذا۔ (الكفاية، ص۱۲۹)

۳- أساس التقديس، ص۲۳۱

۴- مجموع فيه رسائل، ص۲۶-۲۷

مروج دیگر معانی سے کی ہے، بلکہ وہ ان سے نقل کرے گا کہ انہوں نے اس آیت کی ایسی تعریف و تفسیر کی ہے جو اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے کا مقتضی ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ جس کے مذہب کو محفوظ رکھنے کا ڈھول ابن الجوزیؒ بجاتے ہیں' نے خود اس تاویل پر سخت ترین تنقید کی ہے۔ لالکائیؒ نے یوسف بن موسیٰ بغدادیؒ سے نقل کیا ہے:

قيل لأبي عبد الله ربنا تبارك و تعالىٰ فوق السماء السابعة علىٰ عرشه بائن من خلقه، وقدرته وعلمه بكل مكان؟ قال: نعم لا يخلو شيء من علمه۔ (۱)

امام احمد بن حنبلؒ سے کہا گیا کہ ''کیا اللہ تعالیٰ ساتویں آسمان کے اوپر عرش پر ہے اور مخلوق سے الگ اور جدا ہے؟ علم اس کا ہر جگہ ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: ہاں وہ عرش پر ہے، اس کے علم سے کوئی مکان خالی نہیں ہے۔

اور ابوبکر خلال کہتے ہیں کہ مجھے عبدالملک میمونی نے عبدالحمید سے خبر دی ہے کہ میں نے امام احمد بن حنبلؒ سے اس آدمی کے بارے میں پوچھا جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر نہیں ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ ان لوگوں کا قول کفر ہی کے گرد گھومتا ہے:

قال الخلا ل وأخبرني عبد الملك أن عبد الحميد الميموني قال سألت أبا عبد الله أحمد بن حنبل ممن قال أن الله ليس على العرش فقال كلامهم كله يدور على الكفر۔ (۲)

کمال کی بات یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ جو تیمیوں پر بھرپور اعتماد رکھتے ہیں اور انھیں اپنا راہنما مانتے ہیں، انہوں نے بھی امام احمد بن حنبلؒ کا اعتقاد یہی نقل کیا ہے:

و كان يقول في معنىٰ الاستواء هو العلو والارتفاع ولم يزل الله تعالىٰ عاليا رفيعا قبل أن يخلق عرشه فهو فوق كل شيء والعالي علىٰ كل شيء۔ (۳)

یعنی استواء کا مطلب رفعت اور بلندی ہے، اللہ ہمیشہ سے رفیع اور بلند ہے، عرش کی تخلیق سے پہلے بھی وہ عالی تھا۔ وہ ہر چیز پر فوقیت رکھتا ہے، اور تمام اشیاء پر بلند و بالا ہے۔

جو امام اہل سنت عرش سے اللہ تعالیٰ کی نفی کو 'کفر' سے تعبیر کرتا ہے اس کے بارے میں کون یہ گمان کر سکتا ہے کہ اس کا مذہب وہ ہے جو ابن الجوزیؒ سمجھ رہے ہیں؟

اگر واقعی امام احمد بن حنبلؒ کا مذہب یہ ہوتا تو پھر انہیں چاہیے تھا کہ وہ ان کا قول بسند پیش کرتے تا کہ کسی

۱- أصول الاعتقاد، ۲/ ۴۴۵ ۲- الاجتماع، ص ۱۱۳

۳- طبقات الحنابلہ، ۲/ ۲۵۶

شخص کو انکار کا مجال ہی نہ رہتا، مگر انہوں نے خوب سوچ سمجھ کر اس طریقے سے گریز کیا اور دوسرا راستہ اپنایا، یہی کام ہمارے معاصر جہمی کرتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے شاگردوں سے بسند صحیح ایک ہی روایت پیش کرو کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہر جگہ موجود ہے، مگر وہ ادھر ادھر کی ٹامک ٹوئیاں مارتے ہیں، اس چیلنج کا سامنا نہیں کرتے، بلکہ ان اقوال کی تضعیف وتحریف میں لگ جاتے ہیں، جو اہل سنت کی مطابقت میں ان سے منقول ومروی ہیں۔ ہم کہتے ہیں: بھائی! چلو وہ ساری روایات جو اہل سنت کے مذہب کے مطابق ان سے مروی ہیں ہم دریا برد کرتے ہیں، اس سے آپ کا مدعا ثابت نہیں ہوجاتا۔ آپ کا مدعا ان کے اقوال بسند صحیح پیش کرنے سے ثابت ہوگا۔ جب تک آپ یہ کام نہیں کریں گے، آپ کی جان نہیں چھوٹ سکتی۔ یہ بات بلا سند ودلیل آخر کس طرح مانی جاسکتی ہے کہ انھوں نے سلف طیب کے متفقہ عقیدہ سے انحراف کرکے جہمیت کو اپنالیا تھا؟ اہل سنت کے عقیدہ کے مطابق ان کے ضعیف السند اقوال تو موجود ہیں، آپ کے ادّعائے جہمیت کے مطابق تو ان کے ضعیف السند اقوال بھی موجود نہیں ہیں۔

تیسرا کرشمہ:

خیر یہ ایک ضمنی بات ہوئی، ہم ابن الجوزیؒ کی حنبلیت واضح کرنا چاہتے تھے۔ ابن الجوزیؒ نے 'ید' کے معنیٰ میں بھی تحریف کی ہے۔ لکھتے ہیں:

> اليد في اللغة بمعنى النعمة والإحسان ومعنى قول اليهود -لعنهم الله تعالىٰ- يد الله مغلولة (١) أي محبوسة عن النفقة واليد القوة، يقولون: له بهذا الأمر 'يد'۔ (٢)

'ید' لغت میں نعمت اور احسان کو کہتے ہیں۔ یہود کے اس قول کا معنیٰ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ نفقہ اور خرچ کرنے سے بند ہیں۔ 'ید' لغت میں قوت کو بھی کہتے ہیں، جیسا کہ محاورہ میں کہا جاتا ہے: 'وہ اس کام کے لیے ہاتھ رکھتا ہے' یعنی قوت اس کے پاس ہے۔

چونکہ علماء اہل سنت والجماعت کا یہ قول ہے کہ اگر اس آیت لما خلقت بيدي میں 'ید' سے قوت مراد لی جائے، تو سیدنا آدم علیہ السلام کی فضیلت ثابت نہیں ہوگی، اور شیطان جواب میں یہ کہہ سکتا ہے کہ مجھے بھی تو تم نے اپنی قدرت سے پیدا کیا ہے، پھر آدم کی کیا فضیلت ہے مجھ پر؟ ابن الجوزیؒ نے اس استدلال کے جواب میں لکھا ہے کہ

۱-المائدۃ:۶۴

۲-دفع الشبہ،ص۳۳۲

فلا ينبغي أن يتشاغل بطلب تعظيم آدم عليه الصلوٰة والسلام مع الغفلة عما يستحقه الباري سبحانه من التعظيم بنفي الأبعاض والالآت في الأفعال لأن هذه الأشياء صفة الأجسام۔ (۱)

سیدنا آدم علیہ السلام کی ایسی تعظیم میں مشغول نہیں ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کی اس تعظیم سے غفلت طاری ہو جائے، جو آلات وابعاض کی ان سے نفی کرنے میں موجود ہے، کیوں کہ یہ چیزیں اجسام کی صفت ہیں۔

حالانکہ یہ اس عالم کا صریح مغالطہ ہے، اصل بات یہ ہے کہ جہمیہ کی اس تعبیر کو اگر اختیار کیا جائے تو پھر اس سے اللہ تعالیٰ کا ملزم ہونا لازم آتا ہے، اور جہاں کسی تاویل سے اللہ کا قول یا اس کے رسول و نبی علیہ السلام کا قول ساقط ہوتا ہو اور ان کا ملزم ہونا لازم آتا ہو، تو اس تاویل کو محققین قطعاً قبول نہیں کرتے۔ دیکھیے ابو حامد غزالیؒ نے سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے اس فرمان کہ لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا۔ (۲) کے بارے میں لکھا:

ولو انقلب ذلك عليه في معبوده لأضحت حجته داحضة ودلالته ساقطة ولم يصدق قوله تعالىٰ وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم علىٰ قومه۔ (۳)

اگر یہ دلیل ابراہیم علیہ السلام پر پلٹ آئے ان کے معبود کے بارے میں، تو ان کی حجت باطل ہو جائے اور ان کی دلالت ساقط ہو جائے اور اللہ کا یہ فرمان سچائی سے فارغ ہو جائے، کہ "ہم نے ابراہیم علیہ السلام کو اس کی قوم کے مقابل میں حجت بخشی دی تھی۔"

دلیل کا ان پر پلٹ آنا تو یہی ہے کہ وہ کہیں: تمہارا رب بھی سنتا نہیں اور دیکھتا نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جہاں اللہ تعالیٰ اور اس کے انبیاء علیہم السلام کا ملزم ہونا لازم آتا ہے، وہاں آیت اور حدیث کی تاویل قبول نہیں کی جاسکتی۔

بات دراصل دوسری تھی، لیکن ابن الجوزیؒ نے اس کو یہ رنگ دیا کہ یہ لوگ ایک نبی علیہ السلام کی تعظیم میں اتنے غلو کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم کو اس پر قربان کر دیا ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

یک نہ شد دو شد:

جناب رازیؒ نے تو حد کر دی۔ لکھا:

۱- دفع الشبہ، ص ۲۳۳
۲- مریم: ۴۲
۳- إحياء العلوم، ۱/۱۵۶

لو كان تخليق آدم باليدين يوجب مزيد الاصطفاء لكان تخليق البهائم والأنعام بالأيدي يوجب رجحانها على آدم في هذا الاصطفاء لقوله تعالىٰ في صفة تخليقها "مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون۔" (۱)

اگر آدم کے لیے اللہ کے دو ہاتھوں سے پیدا ہونا مزید فضیلت و انتخاب کا باعث ہے، تو پھر چوپایوں اور حیوانات کی اللہ کے ہاتھوں سے پیدائش ان کے لیے آدم علیہ السلام کی اس فضیلت پر زیادہ رجحان ثابت کرے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حیوانات کی تخلیق کے بارے میں فرمایا: مما عملت ایدینا انعاما فهم لها مالكون۔ (۲) کیا انہوں نے غور نہیں کیا کہ ہم نے اپنے ہاتھ کی بنائی ہوئی چیزوں میں سے ان کے لیے چوپائے پیدا کیے، پس وہ ان کے مالک ہیں۔

جناب رازیؒ کے انداز بیان کو دیکھ کر نعیم صدیقی مرحوم بے اختیار یاد آ جاتے ہیں، کیا خوب فرمایا تھا ۔

ہر ذرہ ہے أنا ولا غیری کا مدعی
مٹی بھی کیا بہک گئی پی کر مئے حیات

حالانکہ اس بات کو سمجھنے کے لیے اسی سورت کی آیت لیأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون۔ (۳) کافی تھی، مگر سوچتے تو سمجھ لیتے۔

اس آیت تخلیق آدمؑ اور اُس آیت تخلیق بہائم میں کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ اس آیت یعنی لما خلقت بيديّ میں تخلیق کی نسبت اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کی طرف کی ہے اور پھر 'ید' کو تثنیہ کر کے واحد متکلم کی ضمیر کی طرف مضاف کیا ہے، اور پھر اس پر 'با' کو بھی داخل کیا ہے۔ یہاں آیت تخلیق بہائم میں ان میں سے کوئی چیز موجود نہیں ہے۔ شیخ محمد بن صالح العثیمینؒ فرماتے ہیں:

والجواب أن بين الآيتين فروقا۔ أوّلًا أن الله تعالىٰ قال في آية آدم عليه السلام 'خلقت' فأضاف الخلق إلى نفسه ثم قال 'بيديّ' أما ههنا قال 'مما علمت أيدينا' فأضاف العمل إلى اليد مباشرة، فبينهما فرق۔ فرق بين أن تقول 'قطعت اللحم بالسكين' فأنت القاطع والسكين بمنزلة الآلة وبين أن تقول 'قطعت السكين اللحم' فبينهما فرق واضح۔ ثانياً آية آدم عليه السلام اقتصر فيها على الصفة التي هى اليد لقوله 'بيديّ' فهي محصورة بإثنين وأما 'مما عملت أيدينا' فهي جمع والجمع يراد به التعظيم لا العدد المحصور، فبينهما فرق وحينئذ فلا يلبس بهذه الآية علينا۔ (٤)

۱۔ أساس التقدیس، ص ۱۰۰ ۲۔ یٰس: ۷۱
۳۔ یٰس: ۳۵ شرح القواعد، ص ۳۲۳

حاصل کلام یہ ہے کہ ان دونوں آیات میں بہت سارے فرق موجود ہیں۔ پہلا فرق یہ ہے کہ آیت تخلیق آدم علیہ السلام میں فعل کو اللہ تعالیٰ نے اپنے نفس کی طرف منسوب کیا ہے: لما خلقت۔ مگر اس آیت میں عمل کو اپنے نفس کی طرف منسوب نہیں کیا۔ بلکہ 'ید' کی طرف منسوب کیا اور پھر 'ید' کو 'نا' ضمیر متکلم کی طرف منسوب کیا۔ مما عملت أيدينا۔ اور فہمیدہ لوگ قطعت اللحم بالسكين اور قطعت السكين اللحم کا فرق جانتے ہیں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ آیت تخلیق آدم علیہ السلام میں دو ہاتھوں یعنی بيديّ میں حصر ہے۔ اور دوسری آیت میں أيدي جمع ہے: مما عملت أيدينا اور جمع سے تعظیم مراد ہوتی ہے۔ لہٰذا اس آیت میں کوئی ہم پر تلبیس سے کام نہ چلائے۔

حاصل یہ نکلا کہ یہاں عمل کی نسبت اس آیت کی طرح ہے جو ہم نے اوپر درج کی ہے۔ ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون۔ (۱) جو لوگ آیت تخلیق بہائم میں 'ایدی' سے حقیقتاً ہاتھ سے حیوانات کا بنانا مراد لیتے ہیں، تو وہ لوگ اس آیت میں یہ بھی ثابت کریں کہ 'ثمرہ' بھی حقیقتاً ان کے ہاتھوں نے بنایا ہے۔

اردو میں ان دو جملوں کے فرق کرنے سے کوئی غبی آدمی ہی محروم رہ سکتا ہے، ''یہ بوری میں نے اپنے ان دو ہاتھوں سے اٹھائی۔'' اور دوسرا یہ فقرہ کہ ''اس دفتر کا کام میرے ہاتھوں انجام پایا۔'' جو لوگ اتنی سی بات بھی سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے، وہ بھی دین میں 'امام' کے مرتبے پر پوری شان و شوکت کے ساتھ براجمان ہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

'ید' کا ترجمہ 'قدرت ونعمت' لغت سے ثابت کرنا کافی نہیں ہے، بلکہ اس طرح کی ترکیب میں ثابت کرنا ہوگا، کہ اس کا مفہوم قدرت ونعمت بالکل فٹ بیٹھتا ہے۔ مما عملت أيدينا ایسا ہے، جیسا کہ بيده الملك ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

ومن ذلك أنهم إذا قالوا بيده الملك أو عملته يداك فهما شيئان أحدهما إثبات اليد والثاني إضافة الملك والعمل إليها و الثاني يقع فيه التجوز كثيرا أما الأول فإنهم لا يطلقون هذا الكلام إلا لجنس له يد حقيقة ولا يقولون يد الهواء ولا يد الماء فهب أن قوله بيده الملك قد علم منه أن المراد بقدرته لكن لا تجوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة۔ (۲)

۱۔ یٰس: ۳۵

۲۔ مجموع الفتاویٰ، ۶/ ۲۳۳

اسی بنیاد پر جب لوگ یہ کہتے ہیں، کہ اس کے ہاتھ میں اختیار ہے: بیده الملك یا تیرے ہاتھ نے یہ کیا أو عملته یداك تو یہاں دو چیزیں ملحوظ ہوتی ہے: ایک ہاتھوں کا اثبات کرنا۔ دوسرے ملک اور عمل کا ہاتھوں کی طرف نسبت کرنا۔ اس دوسری بات میں مجاز کا وقوع بہت زیادہ ہوتا ہے، البتہ اول چیز جو ہے تو عرب اس کلام کا اطلاق صرف اس ذات کے لیے کرتے ہیں جس کے حقیقتاً ہاتھ ہوتے ہیں۔ لوگ یہ نہیں کہتے کہ 'ہوا کا ہاتھ'، 'پانی کا ہاتھ'۔ چلو بالفرض ہم نے خصم کی بات کو مان لیا کہ اس قول بیده الملك سے یہ مراد ہے کہ اس کے اختیار اور قدرت میں ہے۔ مگر یہ مجاز صرف اس ذات کے بارے واقع ہوگا جس کے لیے ہاتھ فی الحقیقت ثابت ہوں۔

یہ بات 'وجہ' کے بارے میں بھی ملحوظ رہے۔ جن ائمہؒ نے اس سے 'ذات' مراد لی ہے، تو وہاں 'وجہ' کا اثبات اس طریقہ پر ہوگا۔ پہلے اشارات گزرے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ آگے لکھتے ہیں:

الفرق بين قوله تعالىٰ 'لما خلقت بيديّ' وقوله 'مما عملت أيدينا' من وجهين أحدهما أنه هنا أضاف الفعل إليه وبين إنه خلقه بيديه وهناك الفعل إلى الأيدي والثاني أن من لغة العرب أنهم يضعون إسم الجمع موضع التثنية إذا أمن اللبس۔(١)

فرق اس آیت قرآنی لما خلقت بيديّ اور آیت قرآنی مما عملت أيدينا میں دو طریقوں پر ہے۔ ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہاں فعل کو اپنے نفس کی طرف منسوب کیا، اور یہ بھی بیان کیا کہ اس کو اپنے دونوں ہاتھ سے تخلیق کیا، اور دوسری آیت میں فعل کو ہاتھوں کی طرف منسوب کیا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ عرب اپنی لغت میں جمع کے صیغے کو تثنیہ کی جگہ رکھتے ہیں، جب التباس واشتباہ سے امن وحفاظت ہو۔

حاصل اس مبحث کا یہ نکلا کہ ان دونوں آیتوں میں بہت سے فرق موجود ہیں۔ مگر ابن الجوزیؒ و جناب رازیؒ لوگوں کی آنکھوں میں خاک ڈالنا چاہتے ہیں۔

یہاں یہ بھی خیال رہے کہ جس استدلال پر ابن الجوزیؒ اور جناب رازیؒ نے تنقید کی ہے وہ استدلال بھی ابوالحسن اشعریؒ نے خود کیا ہے، فرماتے ہیں:

وإن يديه تعالىٰ غير نعمته وقد دل علىٰ ذلك تشريفه لآدم عليه السلام حيث خلقه بيده وتقريعه لإبليس علىٰ الاستكبار عن السجود مع ما شرفه به بقوله: 'ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ۔' (٢)

١- مجموع الفتاویٰ، ٦/٣٦٦ ٢- رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٣٨

اللہ تعالیٰ کے دو ہاتھ نعمت کے علاوہ ہیں۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اس نے آدم علیہ السلام کو تشریف و تکریم بخشی ہے کہ انہیں اپنے ہاتھوں سے پیدا کیا اور ابلیس کو دھمکی دی کہ اس نے آدم کو سجدہ کرنے سے تکبر کیوں کیا۔ باوجود اس کے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے ہاتھوں کی تخلیق سے مشرف کیا تھا، اس قول کے فرمانے سے کہ مامنعك أن تسجد لما خلقت بيديّ۔

اندازہ کر لیں کہ یہ لوگ کتنے اشعری ہیں؟ اوہ، بھائی! ابن الجوزیؒ کا پیچھا کرنے میں ہم ڈاکٹر صاحب کو تو بالکل بھول گئے۔ چلو ایک دیوبندی شیخ الحدیث مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ کا حوالہ ڈاکٹر صاحب کی نذر کرتے ہیں، کیونکہ ہمارے بڑے بزرگ فرمایا کرتے تھے:

شربنا و أهرقنا على الأرض جرعة
وللأرض من كأس الكرام نصيب

مولانا کاندھلویؒ ہمارے شیخ جناب مولانا محمد عنایت الرحمٰن صان اللہ قدرہ کے استاد محترم تھے، یعنی ایک واسطے سے ہمارے بھی شیخ تھے، وہ 'ید' پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فرقہ معتزلہ نے قرآن اور حدیث میں جہاں کہیں حق تعالیٰ کے لیے 'ید' کا لفظ آیا، کبھی قوت اور قدرت کے ساتھ اس کی تاویل کی، اور کبھی نعمت کے ساتھ اس کی تاویل کی کہ 'ید' سے قدرت یا نعمت مراد ہے۔ حالانکہ قرآن کریم خود اس تاویل مہمل کے فاسد ہونے کا حکم کرتا ہے۔ اس لیے کہ قرآن کریم میں 'یدین' ید کا تثنیہ بمعنی دو ہاتھ آیا ہے، چنانچہ حق جل شانہ کا ارشاد ہے: ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ (۱) اے شیطان! تجھ کو کس چیز نے اس ذات کو سجدہ کرنے سے منع کیا، جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا۔ یہاں 'ید' سے قدرت کے معنیٰ لینا صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ آیت میں صیغہ تثنیہ کا ہے۔ یعنی دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا۔ اور ظاہر بات ہے کہ خدا کی قدرت ایک ہے، خدا کے لیے دو قدرت کا کہنا غلط ہے۔ دوئم یہ ہے کہ اس کلام سے حضرت آدمؑ کی فضیلت کو ظاہر کرنا ہے کہ جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا، اس کو کیوں نہیں سجدہ کرتا؟ پس اگر آیت میں 'ید' سے قدرت کے معنیٰ مراد ہوں، تو حضرت آدمؑ کی فضیلت ظاہر نہ ہو گی، اس لیے کہ شیطان بھی اللہ تعالیٰ کی قدرت سے پیدا ہوا ہے۔ پھر حضرت آدم علیہ السلام کی کیا خصوصیت ہے؟ بلکہ تمام جنات اور تمام حیوانات اور جمادات کو اس نے اپنی قدرت سے پیدا کیا ہے۔ اور علیٰ ہٰذا 'ید' کی تاویل نعمت سے کرنا بھی درست نہیں ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمت ایک یا

۱- ص: ۷۵

دو نہیں بلکہ شمار سے باہر ہیں۔ نیز یہ کہنا تو جائز ہے کہ اللہ کی نعمتیں بے شمار ہیں مگر یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ بے شمار ہیں۔(۱)

اس عبارت سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

۱- ایک یہ کہ ان تاویلات وتحریفات کا ارتکاب گمراہ فرقے کرتے ہیں، جیسے معتزلہ، جہمیہ، مرجئہ وغیرہ۔ اہل السنّت والجماعت کا ان خرافات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

۲- دوسری یہ کہ جو لوگ 'ید' کو صفت ماننے سے اپنے آپ کو بچانے کے لیے اس کو قدرت کے معنیٰ میں لیتے ہیں وہ شیطان اور ان کے چیلوں کے لیے بہت بڑے اعتراضات کا راستہ اور دروازہ کھولتے ہیں۔ اور یہ بات تو بہر حال ثابت ہوگئی کہ ابن الجوزیؒ و جناب رازیؒ معتزلہ کی وکالت کر رہے ہیں۔

چوتھا کرشمہ:

اسی طرح ابن الجوزیؒ نے 'عین' کے بارے میں لکھا:

وقد ذهب القاضي إلىٰ أن العين صفة زائدة علىٰ الذات وقد سبقه أبو بكر بن خزيمة فقال في الآية لربنا عينان ينظر بهما وقال ابن حامد يجب الإيمان أن له عينين وهذا ابتداع لا دليل لهم عليه وإنما أثبتوا عينين من دليل الخطاب في قوله 'ليس بأعور' وإنما أريد نفي النقص عنه تعالىٰ ومتىٰ ثبت أنه لا يتجزأ لم يكن لما يتخايل من الصفات وجه۔ (۲)

قاضی ابو یعلیٰ نے کہا کہ 'عین' ذات پر زائد صفت ہے اور ان سے پہلے ابو بکر بن خزیمہؒ نے یہی بات کہی ہے، اس نے آیت کی تفسیر میں کہا کہ ہمارے رب کی دو آنکھیں ہیں جن سے وہ دیکھتے ہیں۔ ابن حامدؒ نے کہا: اس بات پر ایمان لانا واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دو آنکھیں ہیں، یہ قول 'بدعت' ہے جس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس فرمان کہ 'اللہ تعالیٰ کانا نہیں ہے' کے مفہوم مخالف سے یہ مفہوم نکالا کہ اللہ تعالیٰ کی دو آنکھیں ہیں۔ حالانکہ حدیث میں مراد یہ ہے کہ اللہ ہر نقص وعیب سے منزہ اور پاک ہے اور جب یہ ثابت ہے کہ اللہ کی ذات کے حصے نہیں ہو سکتے، تو جو صفات انہوں نے خیال کی ہیں ان کے ثبوت کی کوئی صورت نہیں ہے۔

۱- عقائد الاسلام، ص ۱۷

۲- دفع الشبہ، ص ۲۳۲

ہم کہتے ہیں

حنابلہ اور اہل حدیث تو خیر آپ کے نزدیک بدعتی ہیں، اشاعرہ کیوں اس صفت کا اثبات کرتے ہیں؟ ہم نے پیچھے ابن عساکرؒ کے حوالے سے ابوالحسنؒ اشعری کی عبارت نقل کی ہے، اس پر احباب ایک بار پھر نظر ڈال لیں۔ اور ہاں، دیکھیے امام ابوبکر بیہقیؒ اشعری نے بھی لکھا ہے:

ومن قال بأحد هذين زعم أن المراد بالخبرنقص العور عن الله سبحانه وأنه لا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين من الآفات والنقائص والذي يدل عليه ظاهر الكتاب والسنة من إثبات العين له صفة لا من حيث الحدقة أولىٰ۔ (۱)

جس شخص نے ان دو مفاہیم میں سے ایک کو لیا، تو اس نے یہ کہا کہ مراد اس حدیث سے یہ ہے کہ کانے پن کو اللہ تعالیٰ سے نفی کرنا ہے اور یہ ثابت کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ پر وہ عیوب وآفات طاری نہیں ہوسکتیں جو مخلوقات پر طاری ہوتی ہیں مگر قرآن وسنت کا ظاہر جس بات پر دلیل ہے، وہ یہ ہے کہ عین بطور صفت اللہ کے لیے ثابت ہو، نہ بطور کاسۂ چشم۔

بالکل اسی طرح قاضی ابوبکر باقلانیؒ نے صفت 'عین' کا اثبات کیا ہے، لکھتے ہیں:

والعينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن وتواترت بذلك أخبار الرسول عليه السلام فقال 'ولتصنع علىٰ عيني' 'وتجري بأعيننا' وأن عينه ليست بحاسة من الحواس۔ (۲)

اور وہ دو آنکھیں ہیں جن کی قرآن نے اللہ تعالیٰ کی صفات میں ثابت ہونے کی صراحت کی ہے، اور اسی کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر احادیث وارد ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ولتصنع علىٰ عيني اور وتجري باعيننا۔ وہ 'عین' (آنکھ) حواس میں سے ایک حاسہ نہیں ہے۔

اس سے ثابت ہوا، کہ اس صفتِ عین کو ثابت ماننے کے جرم کے مجرم صرف حنابلہ و اہل حدیث نہیں ہے، بلکہ اکابر اشاعرہ بھی العينين التين أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن کہتے ہیں۔ الحمد للہ رب العالمین۔ تو گویا ؎

این گناہے است کہ در شہر شما نیز کنند

۱- الأسماء والصفات، ص۴۰۶

۲- رسالۃ الحرۃ، ص۹۹

رازی کی تین وجوہات

ابن الجوزیؒ کی بات تو خیر معلوم ہوئی۔ اب جناب رازیؒ کی بات بھی دیکھتے ہیں۔ اس نے کہا ہے کہ ان قرآنی نصوص کو تین وجوہات کی وجہ سے ظاہر پر جاری نہیں کر سکتے

۱- ایک یہ کہ إن ظاهر قوله تعالىٰ "ولتصنع علىٰ عيني" يقتضي أن يكون موسىٰ عليه السلام مستقرا علىٰ تلك العين مستعليا عليها و ذلك لا يقوله عاقل۔
یعنی آیت کا ظاہر مطلب یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام اللہ تعالیٰ کی آنکھ کے اوپر بیٹھا ہو۔ مگر یہ بات کوئی عاقل نہیں کر سکتا۔

۲- دوسری یہ کہ إن قوله تعالىٰ "واصنع الفلك بأعيننا"۔ يقتضي أن يكون آلة تلك الصفة هي تلك الأعين۔
یعنی اس دوسری آیت کا ظاہر معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا آنکھ کشتی بنانے کا آلہ ہو، معاذ اللہ۔

۳- تیسری یہ کہ إن إثبات الأعين في الوجه الواحد قبيح۔ (۱)
یعنی ایک چہرے میں بہت ساری آنکھیں بری لگتی ہیں۔

ہم نے پہلی وجہ پر پیچھے بحث کی ہے، لیکن احباب کو چاہیے کہ رازیؒ کو علم ادب کی تعلیم دیں۔ یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ کسی بچے سے کوئی کہے کہ ابو گھر پر ہیں؟ تو وہ 'پر' کو اوپر چھت پر ہونے کے مفہوم میں لے لے، یا جیسا کہ مرزا غالب نے کہا کہ

رگوں میں دوڑنے پھرنے کے ہم نہیں قائل
جو آنکھ ہی سے نہ ٹپکا تو پھر لہو کیا ہے

کوئی آدمی جو جناب رازیؒ کے مکتب فکر کا رکن رکین ہو، اس عنوان پر کتاب تصنیف کرے اور اس کا نام 'غالب کا تصور خون' رکھ دے، اور اس میں اپنے علم کے دریا بہائے اور ثابت کرے کہ جو چیز رگوں میں دوڑتی ہے، اس کا نام خون نہیں ہے بلکہ خون وہ ہے جو آنکھوں سے ٹپکے، اس قماش کے محققین مفسرین اور متکلمین سے وہی بات کہی جا سکتی ہے، جو اقبالؒ نے کہی

تیری نگاہ فرومایہ ہاتھ ہے کوتاہ
تیرا گناہ ہے کہ نخل بلند کا ہے گناہ

پہلے اعتراض کے بارے میں قرآن کی یہ آیت ملاحظہ فرمالیں:

۱- أساس التقدیس، ص ۹٦

قالوا فأتوا به علىٰ أعين الناس لعلهم يشهدون۔ (۱)

دوسرے اعتراض کے بارے میں یہ آیت پڑھ لیں:

وامسحوا بروسكم وأرجلكم إلىٰ الكعبين۔ (۲)

پہلا اعتراض یہ تھا کہ ظاہر آیات کا مطلب یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام اللہ تعالیٰ کی آنکھ کے اوپر بیٹھا ہو، نعوذ باللہ من الکفر ہم نے آیت پیش کی ہے، اس میں اعتراض کا جواب موجود ہے۔ کیا ان مخالفین ابراہیم علیہ السلام کا یہ مطلب تھا کہ ابراہیم علیہ السلام لوگوں کی آنکھوں پر قدم رکھتے ہوئے آجائیں؟

دوسرا اعتراض یہ تھا کہ ظاہر آیت یہ تقاضا کرتا ہے کہ اللہ کی آنکھیں کشتی بنانے کا آلہ بنیں، نعوذ باللہ من الکفر ہم نے جو آیت پیش کی ہے، اس میں اس اعتراض کا جواب موجود ہے۔ کیا اللہ تعالیٰ کا یہ مطلب ہے کہ لوگ اپنے اپنے سر کو آلہ مسح بنا کر دوسری چیزوں پر مسح کریں؟ فما هو جوابكم فهو جوابنا۔

باقی رہا تیسرا اعتراض تو ہم ذرا تفصیل کرتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ لغت عرب میں واحد کا استعمال جمع میں ہوتا ہے اسی طرح جمع کا استعمال واحد میں بھی ہوتا ہے، اسی طرح کا استعمال جمع کا تثنیہ میں بھی ہوتا ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

إن من لغة القوم إستعمال الواحد في الجمع كقوله "إن الإنسان لفي خسر" ولفظ الجمع في الواحد كقوله "الذين قال لهم الناس إن الناس" ولفظ الجمع في الإثنين كقوله "فقد صغت قلوبكما۔" (۳)

صغت قلوبكما میں خطاب دو خواتین کو ہے، مگر پھر بھی 'قلوب' کو جمع رکھا ہے۔ اسی بنا پر محققین نے لکھا:

ويكون جمع الأعين للعظمة لا للتكثير كما قال الله تعالىٰ: "فنعم القادرون" فرجع معنى الأعين في هذه وفي غيرها إلى معنىٰ عين في قوله "لتصنع علىٰ عيني"۔ (٤)

یعنی عین کو 'اعین' سے جمع کرنا عظمت کے لیے ہے، کثرت کے لیے نہیں ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے جمع کا صیغہ استعمال فرمایا: فنعم القادرون۔ تو 'اعین' کے معنی کا رجع اس آیت میں اور دیگر آیات میں 'عین' کے معنیٰ کی طرف ہوا۔ جیسا کہ دوسری آیت میں ولتصنع علىٰ عيني وارد ہے۔

۱۔ الأنبياء:۶۱ ۲۔ المائدہ:۶

۳۔ مجموع الفتاویٰ، ۲۱۹/۶ ۴۔ البحر، ۱۶۹/۳۰

اور جیسا کہ 'عین' مفرد ذکر کرنے سے، ایک آنکھ والا ہونا لازم نہیں آتا، ایک مشہور دیوبندی عالم کا شعر ہے۔

تیری نشیلی آنکھ نے بے خود بنادیا
اعزاز ورنہ صاحب عقل وشعور تھا

ہر شخص جانتا ہے کہ شاعر نے ایک آنکھ کا قصد نہیں کیا ہے۔ اگر کیا ہوتا تو شعر مدح کے بجائے مذمت کا مفہوم لیے ہوتا۔ بالکل اسی طرح مذکورہ حدیث کا مطلب ہے، ورنہ پھر تو 'اعور' کا اسم اس پر ٹھیک پڑے گا، مگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف صاف الفاظ میں اللہ تعالیٰ سے 'اعور' ہونے کی نفی فرمائی ہے۔ گویا 'عین' جب جمع کی طرف مضاف ہو جائے، تو پھر احسن یہ ہے کہ وہ بھی اپنے مضاف الیہ کی طرح مشاکلتاً جمع ہو۔

بعینہ یہی صورت حال 'ید' کے بارے میں بھی ہے، مفرد بھی وارد ہے، جیسے بيده الملك اور بيدك الخير وغیرہ، اور جمع بھی، جیسے بما كسبت أيدي الناس اور و لا تلقوا بأيدكم إلى التهلكة وغیرہ۔

'عین' کے بارے میں آیت فأتوا به علىٰ أعين الناس (۱) ہم نے پیش کی ہے۔ اس پر سوچنے سے مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔

یہاں 'اعین' بمقابلہ 'الناس' ہے، انقسام اگر واحد کی طرف ہو جائے جیسا کہ ركبوا دوابهم میں ہوتا ہے، تو پھر ایک ایک آنکھ سب کو ملے، اگر سب کو سب کے لیے قرار دیں، تو ہر آدمی کو زیادہ آنکھیں ملیں، جیسا کہ جناب رازیؒ نے بطور اعتراض کہا ہے کہ بأعيننا کو اگر آنکھوں پر محمول کر کے مراد لیں، تو اللہ تعالیٰ کی آنکھیں زیادہ تسلیم کرنی ہوں گی، تو سوائے اس کے کوئی راستہ نہیں ہے کہ آپ کہیں کہ 'اعین' کو جمع کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے مشاکلتاً جمع کیا گیا ہے، یہی بات ہم لوگ کہتے ہیں، یہ تو خیر ذرا تفصیل ہوئی۔ کوئی فقیر شخص جناب رازی سے الزاماً بھی کہہ سکتا ہے کہ اگر 'اعین' کے جمع ہونے سے زیادہ آنکھوں کا ماننا لازم آتا ہے۔ تو ہم کہتے ہیں: 'اعین' کا مضاف الیہ بھی جمع متکلم کی ضمیر 'نا' ہے۔ تو پھر خداؤں کی کثرت کے بھی قائل ہو جاؤ نا؟ اس کا بھی ظاہر جمع ہے، خدا بھی زیادہ ہو جائیں گے۔

مگر مؤمنوں پر کشادہ ہیں راہیں
پرستش کریں شوق سے جس کی چاہیں

اگر کہیں کہ قرآن میں دیگر مقامات میں توحید اور إلهاً و احدا کی بات کی گئی ہے، ہم کہیں گے اسی طرح دیگر مقامات میں بھی جمع کا صیغہ استعمال ہوا ہے، جیسے ان كنتم في ريب مما نزلنا علىٰ عبدنا

۱- الأنبياء: ۶۱

اور کانوا لنا عابدین۔ وغیرہ، ان کا کیا کرو گے؟

دوسری بات یہ ہے کہ قرآن میں دیگر مقامات میں 'عین' کو بھی واحد ذکر کیا گیا ہے، جیسا کہ علی عیني میں۔ حافظ ابن القیمؒ نے کیا خوب بات کہی:

ودعویٰ الجهمي أن ظاهر هذا إثبات أعين كثيرة كذب ظاهر فإنه إن دل ظاهره علىٰ أعين كثيرة وأيد كثيرة دل علىٰ خالقين كثيرين فإن لفظ الأيدي مضاف إلىٰ ضمير الجمع فادع أيها الجهمي أن ظاهره إثبات أيد كثيرة لآلهة متعددة وإلا فدعواك أن ظاهره أيد كثيرة لذات واحدة خلاف الظاهر وكذلك قوله تعالىٰ 'تجري باعيننا' إنما ظاهره بزعمك أعين كثيرة علىٰ ذوات متعددة لا علىٰ ذات واحدة۔ (۱)

جہمی کا یہ دعویٰ کہ اس آیت کا ظاہر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بہت ساری آنکھیں ثابت ہو جائیں، سفید جھوٹ ہے، اگر اس نص کا ظاہر بہت ساری آنکھیں اور بہت ساری ہاتھ اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرتا ہے تو پھر بہت سارے خالقوں پر بھی دلالت کرتا ہے، کیونکہ 'ایدی' کا لفظ مضاف ہے، جمع کی ضمیر کی طرف، تو تم اے جہمی یہ دعویٰ کرو، کہ قرآن کا ظاہر بہت سارے ہاتھوں کا بہت سارے خالقوں اور خداؤں کے لیے اثبات کرتا ہے۔ اگر تم ایسا نہیں کرتے، تو تمہارا یہ دعویٰ کہ قرآن کا ظاہر واحد خدا کے لیے بہت سارے ہاتھوں کا اثبات کرتا ہے، خلاف ظاہر دعویٰ ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ 'تجري بأعيننا' بھی آپ کے نزدیک متعدد آلہہ اور خالقوں کے لیے زیادہ آنکھوں کا مثبت ہو جائے گا، ایک ذات کے لیے نہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ جناب رازیؒ کے اعتراضات اصلاً جہمی خرافات ہیں۔ اب ابن الجوزیؒ کی مذکورہ بات پر ایک بار پھر نظر ڈالتے ہیں، انہوں نے لکھا تھا

وإنما أثبتوا عينين من دليل الخطاب في قوله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم 'ليس بأعور' وإنما أريد نفي النقص عنه تعالىٰ، ومتىٰ ثبت أنه لا يتجزأ لم يكن لما يتخايل من الصفات وجه۔ (۲)

انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے کہ اللہ تعالیٰ کانا نہیں ہے، اس کے مفہوم مخالف سے یہ مطلب نکالا ہے، کہ اللہ کی دو آنکھیں ہیں حالانکہ حدیث سے مراد یہ ہے کہ اللہ ہر نقص

۱۔ مختصر الصواعق، ۱/۵۵

۲۔ دفع الشبہ، ص ۲۳۲

وعیب سے منزہ اور پاک ہے اور جب یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے حصے نہیں ہو سکے، تو جو صفات انہوں نے خیال کی ہیں، ان کے ثبوت کی کوئی صورت نہیں ہے۔

حدیث کی مراد تو ہم نے امام ابو بکر بیہقیؒ سے پہلے بیان کی ہے، انہیں ایک بار پھر احباب مطالعہ فرمالیں۔ یہاں ہم یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ سلفیوں نے صرف قول رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام لیس بأعور سے یہ مسئلہ مستنبط نہیں کیا ہے بلکہ ایک اور صحیح السند حدیث میں بھی وارد ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت مبارکہ(۱) پڑھی: ''إن اللّٰه يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ''کو''ان اللّٰه كان سميعا بصيرا۔ تک، پھر انگوٹھے کو کان اور دوسری انگلی کو آنکھوں پر رکھ دیا۔ سیدنا ابو ہریرہؓ بھی اسی طرح کیا کرتے تھے:

حدثني أبو يونس سمعت أبا هريرة يقرأ هذه الآية "إن اللّٰه يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها" إلى قوله "إن اللّٰه كان سميعا بصيرا" يضَع إبهامه علىٰ أذنه والتي تليها علىٰ عينه قال أبو هريرةؓ رأيت رسول اللّٰه يقرؤها ويضع إصبعيه۔ (۲)

یہ حدیث اس بارے میں نص صریح ہے۔ امام ابو بکر بیہقیؒ نے لکھا:

وأفاد هذا الخبر أنه سميع بصير له سمع و بصر لا علىٰ معنىٰ أنه عليم إذ لو كان بمعنىٰ العلم لأشار في تحقيقه إلىٰ قلبه ۔(۳)

اس حدیث نے یہ افادہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ سمیع وبصیر ہے، ان کے لیے سمع وبصر بطور صفت ثابت ہے، یہ مراد نہیں ہے کہ وہ علم رکھتا ہے۔ اگر یہ بتانا ہوتا کہ اللہ تعالیٰ علم رکھتا ہے تو پھر اس کی تحقیق کے لیے دل کی طرف اشارہ کرتے۔

اس سے معلوم ہوا، کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے 'سمع وبصر' کے محل کی طرف اشارہ کیا، اس سے خود بخود دو آنکھوں کا ہونا بھی ثابت ہو گیا، اس حدیث سے ایک آنکھ کا مفہوم 'اعور' ہی لے سکتا ہے، زیادہ آنکھیں مراد لینا اور آنکھ کا معدوم ہونا جہمیہ کا مسئلہ ہے، اور حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم لیس بأعور ایک دوسرے طریقے پر اس مفہوم کا اثبات کر رہا ہے، کوئی بندہ اگر یہ بات ذہن میں رکھ لے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دو جگہ اپنی انگلیاں رکھ لیں، یعنی دو محل بتائے، تو ابن الجوزیؒ کی دوسری بات کی بھی تردید ہو گئی، مگر اس مسئلے میں

۱- النساء:۵۸
۲- الأسماء والصفات، ص۲۵۶
۳- الأسماء والصفات، ۲۵۶

ان کی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی راہیں الگ الگ ہیں۔ باقی رہا ان کا یہ کہنا کہ ''تم حدیثوں کے بارے میں کہتے ہو، کہ ان کے ظاہری معنیٰ لیے جائیں گے تو قدم کا ظاہری معنی تو عضو ہے ''تشبیہ کا نتیجہ وشاخسانہ ہے''، جس کو بارہا ذکر کیا جاچکا ہے۔ آئندہ پھر اس پر ایک بحث آرہی ہے، اس میں تفصیل سے پھر جائزہ پیش کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

کیا 'استواء علی العرش' بذاتہ ہے؟

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب اسی سلسلہ کو طول دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

جولوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی مقدس ذات سمیت عرش پر مستوی ہوئے تو انہوں نے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کو محسوسات کی مثل لیا، حالانکہ واجب ہے کہ جس عقل سے ہم نے اللہ اور اس کی قدیم وازلی ہونے کو پہچانا، اس کو ہم مہمل نہ چھوڑیں۔ (۱)

ہم چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔

۱- استواء بذاتہ تمثیل کو مستلزم نہیں

پہلی گزارش یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بذاتہ عرش پر مستوی ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کو کسی شخص نے محسوسات کی مثل لیا، جیسے ہم اللہ تعالیٰ کو عالم اور قادر مانتے ہیں، اور مخلوق کو بھی قادر و عالم مانتے ہیں۔ کسی نے دوسرے پر یہ اعتراض نہیں کیا کہ تم نے اللہ تعالیٰ کو محسوسات کی طرح لیا ہے، مخلوق موجود ہے، اللہ بھی موجود ہے، اللہ کو موجود ماننے والوں پر کسی جہمی نے اعتراض نہیں کیا، بلکہ قرآن مجید نے بہت سارے ان صفات کا اللہ تعالیٰ کے لیے اثبات کیا ہے، جن کا اثبات مخلوق کے لیے بھی کیا ہے۔ بطور مثال چند آیات ملاحظہ ہوں۔

۱- تواب اللہ تعالیٰ کی صفت ہے: إن الله كان توابا رحيما (۲)

اور مخلوق کی بھی صفت ہے: إن الله يحب التوابين (۳)

۲- اللہ تعالیٰ کی ایک صفت الحي ہے: هو الحي القيوم (٤)

مخلوق کی بھی صفت ہے: و جعلنا من الماء كل شيء حي (٥)

۳- اللہ کی صفت علیم ہے: و هو بكل شيء عليم (٦)

۱- سلفی عقائد، ص ۱۹ ۲- النساء: ۱۹
۳- البقرۃ: ۲۲۲ ۴- آل عمران: ۲
۵- انبیاء: ۲۱ ۶- البقرۃ: ۲۹

مخلوق بھی علیم ہے: وبشروه بغلام عليم (۱)

۴-شکور اللہ کی صفت ہے: إن ربنا لغفور شكور (۲)

اور بندہ کی بھی صفت ہے: وقليل من عبادي الشكور (۳)

۵-الکبیر اللہ کی صفت ہے: هو العلي الكبير (٤)

مگر بندہ کی بھی صفت ہے: وأبونا شيخ كبير (٥)

۶-اللہ بھی متکبر اور جبار ہے۔ العزيز الجبار المتكبر (٦)

بندہ کا بھی یہی وصف ہے: على كل قلب متكبر جبار (٧)

۷-اللہ تعالیٰ کی بھی استواء صفت ہے: الرحمن على العرش استوىٰ (٨)

اور بندے بھی مستوی ہوتے ہیں:

لتستوٗا علىٰ ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتيم عليه (٩)

۸-اللہ سمع وبصر سے متصف ہے: إن الله سميع بصير (١٠)

اور بندہ بھی سمیع وبصیر ہے: فجعلناه سميعا بصيرا (١١)

۹-اللہ تعالیٰ ہاتھ سے موصوف ہے: بل يداه مبسوطتان (١٢)

اور بندہ بھی ہاتھوں سے موصوف ہے: بما قدمت يداك (١٣)

۱۰-اللہ تعالیٰ کے لیے نفس ہے، مگر بندہ بھی نفس سے متصف ہے:

تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك (١٤)

ایک خوب صورت قاعدہ

تو اس سے معلوم ہوا کہ بعض وجوہ سے مشابہت تشبیہ کو لازم نہیں کرتی، ابوالحسن اشعریؒ لکھتے ہیں:

فلما كانت نفس الباري تعالىٰ غير مشبهة بشيء من العالم بما ذكرناه آنفا لم يكن وصفه بأنه حيي وقادر و عالم يوجب تشبيهه بمن وصفنا بذلك منّا

۱-الذاریات:۲۸ ۲-فاطر:۳۴ ۳-سبا:۱۳

۴-سبا:۲۳ ۵-القصص:۲۳ ۶-الحشر:۲۳

۷-غافر:۳۵ ۸-طٰہٰ:۵ ۹-زخرف:۱۳

۱۰-الحج:۷۵ ۱۱-الدہر:۲ ۱۲-المائدۃ:۶۴

۱۳-الحج:۱۰ ۱۴-المائدہ:۱۱۶

ألا ترى أن وصف الباري عزوجل بأنه موجود ووصف الإنسان بذلك لا يوجب تشابها وإن كانا قد اتفقا في حقيقة الموجود ولو وجب تشابههما بذلك لوجب تشابه السواد والبياض بكونهما موجودين فلما لم يجب ذلك بينهما تشابها وإن كان قد اتفقا في حقيقة الموجود لم يجب أن يوصف الباري عزوجل بأنه حيى، عالم، قادر، ووصف الإنسان بذلك تشابههما وإن اتفقا في حقيقة ذلك۔ (۱)

جب اللہ تعالیٰ کی ذات دنیا کی کسی چیز سے مشابہ نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا ہے۔ تو پھر اس کو حیی، قادر، عالم کے اوصاف سے متصف کرنا بھی اس مخلوق کے ساتھ ان کے تشابہ کو لازم نہیں کرتا جو ان صفات سے متصف ہیں۔ کیا تو دیکھتا نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کو موجود ہونے سے موصوف کرنا، اور انسان کو بھی اس صفت سے موصوف کرنا، ان دونوں کے درمیان مشابہت کو لازم نہیں کرتا، اگر چہ موجود ہونے کی حقیقت میں دونوں متفق ہیں۔ اور اگر دونوں میں اس وجہ سے تشابہ لازم ہو جائے، تو پھر سواد و بیاض میں بھی موجود ہونے کی بنا پر مشابہت ثابت ہو جائے گی۔ پس جب دونوں کے درمیان مشابہت واجب نہیں ہوئی، اگر چہ موجود ہونے کی حقیقت میں دونوں متفق ہیں، تو پھر اللہ تعالیٰ کے حیی، عالم اور قادر ہونے کے اوصاف، اور انسان کے یہی اوصاف دونوں کے درمیان تشابہ کو واجب نہیں کرتے۔ اگر چہ اس کی حقیقت میں متفق ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ مشابہت صرف چیز کی نفس سے ہوتی ہے، اتفاق اسماء سے نہیں ہوتی۔

جناب رازیؒ کا امام ابن خزیمہ پر اعتراض

اس عبارت سے ہر ذی عقل آدمی یہ سمجھ سکتا ہے کہ ابو الحسن اشعریؒ کے نزدیک سواد و بیاض میں مشابہت نہیں ہے۔ اگر چہ دونوں موجود ہونے میں ایک دوسرے کے ساتھ متشابہ ہیں مگر بعض لوگ کچھ اور کہتے ہیں:

فنقول الأجسام منها تألف وجه الكلب والقرد مساوية للأجسام التي تألف منها وجه الإنسان والفرس وإنما حصل الاختلاف بسبب الأعراض القائمة وهي الألوان والأشكال والخشونة والملاسة وحصول الشعور فيه وعدم حصولها فالاختلاف إنما وقع بسبب الاختلاف في الصفات والأعراض فأما

۱- رسالة إلى أهل الثغر، ص ۱۳۲

ذوات الأجسام فهي متماثلة إلا ان العوام لا يعرفون الفرق بين الذوات وبين الصفات فلاجرم يقولون وجه الإنسان مخالف لوجه الحمار ولقد صدقوا فإنه حصلت بسبب الشكل واللون وسائر الصفات ...... فثبت أن الكلام الذي أورده إنما ذكره لأجل أنه كان من العوام۔ (۱)

ہم کہتے ہیں کہ وہ اجسام جن سے کتے اور بندر کے چہرے کی تالیف ہوئی ہے ان اجسام کے ساتھ مساوی ہیں جن سے انسان اور گھوڑے کا چہرہ بنا ہے۔ اختلاف صرف ان اعراض کی وجہ سے پیدا ہوا ہے جو ان اجسام کے ساتھ قائم ہیں۔ جیسے رنگ وشکل، سختی ونرمی اور حصول شعور اور عدم حصول شعور وغیرہ، تو یہ اختلاف اعراض وصفات میں اختلاف سے پیدا ہوا ہے۔ لیکن اجسام کے ذوات متماثل ہیں مگر عوام بے چارے ذوات اور صفات میں فرق نہیں جانتے، اس وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ انسان کا چہرہ گدھے کے چہرے سے مخالف ہے۔ سچ کہا ہے انہوں نے، یہ اختلاف رنگ وشکل اور صفات کی وجہ سے پیدا ہوا ہے......تو ثابت ہوا کہ ابن خزیمہؒ چونکہ عوام میں شامل ہے، اس لیے اس نے یہ اعتراضات کیے ہیں۔

حالانکہ جناب رازیؒ کو خود بھی پتہ ہے کہ اجسام کو متماثل قرار دینا محققین کے نزدیک باطل ہے:

ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل سواء فسروا الجسم بما يشار إليه أو بالقائم بنفسه أو بالموجود أو بالمركب من الهيولىٰ والصورة ونحو ذلك۔ (۲)

اس میں شک نہیں کہ تماثل اجسام کا قول کرنا ایک باطل قول ہے، چاہے وہ جسم کی تفسیر مشارٌ إلیہ سے کریں یا قائم بنفسہ سے یا موجود سے کریں، یا ہیولیٰ وصورت سے مرکب شے کو جسم قرار دیں۔

مگر ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ امام ابن خزیمہؒ نے کب اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دیا ہے کہ اس کے رد میں یہ کہا جائے کہ ''اجسام سارے کے سارے متماثل ہیں''؟ انہوں نے تو صرف یہ لکھا ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے لیے 'وجہ' ثابت کرتے ہیں، اگر وجہ کے اثبات سے وہ آپ کے نزدیک جسمیت باری تعالیٰ کے قائل ہو گئے ہیں۔ کیونکہ 'وجہ' محسوسات میں اجسام کی ہوتی ہے، تو ہم عرض کریں گے کہ معنیٰ کا قیام بھی محسوسات میں جسم کے ساتھ مختص ہے؟ کوئی عالم، قادر، مرید، سمیع، بصیر جسم کے بغیر محسوسات میں نہیں ہو سکتا۔ تو پھر معنیٰ کا قیام غیر مجسم چیز کے ساتھ بالکل غیر معقول ہے۔ اگر وجہ فرق موجود ہے، تو میدان حاضر ہے، اور اگر نہیں اور یقیناً

۱- الکبیر، ۵۸۴/۹ مجموع الفتاویٰ، ۴۶/۳

نہیں ہے تو پھر جب صفات معنویہ اللہ کے لیے محسوسات کے خلاف تسلیم کرتے ہو، تو صفاتِ خبریہ بھی اسی طرح تسلیم کر لیں، جیسا کہ اہل سنت نے کیا ہے۔

موضوع کی اصل بات

'اصل بات' یہ ہے کہ ہم آپ کی بات تسلیم کر لیتے ہیں، مگر اس کے ساتھ یہ سوال بھی کرتے ہیں کہ شرع الٰہی نے احکام کی بنیاد تماثل ذوات پر رکھی ہے یا، الوان واشکال اور صفات کے فروق پر؟ ظاہر ہے کہ اس کا ایک ہی جواب ہے، وہ یہ کہ شرع نے احکام شرعیہ کی بنیاد فروق صفات پر رکھی ہے، تو اب ہم پوچھتے ہیں کہ شارع عوام میں شامل ہے، یا خواص میں؟ اگر کوئی اسے عوام میں شامل سمجھتا ہے، تو اسے پہلے اپنے ایمان کی فکر ہونی چاہیے اور اگر خواص میں شامل ہے، تو ہم پوچھتے ہیں کیونکر وہ خواص میں شامل ہو سکتے ہیں جبکہ انہوں نے پوری شریعت کی بنیاد ہی محدث ابن خزیمہؒ کی طرح ان فروق صفات پر رکھی ہے؟ ماں اور بیوی میں تماثل ہے، مگر شریعت نے ان دونوں کے درمیان حرام وحلال کا فرق بیان کیا ہے، اسی طرح خنزیر اور بیل میں فرق کیا ہے۔ ابوجہل اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں فرق کیا ہے، اور اگر انہی فروق کی بنیاد پر امام الائمہ ابن خزیمہؒ نے یہ لکھا:

ولو كان قولهم تشبيها من علماء نا كان كل قائل أن لبني آدم وجها وللخنازير والقردة والكلاب والسباع والحمير ...... وجوها قد شبه وجوه بني آدم بوجوه الخنازير والقردة والكلاب وغيرها مماذكرت۔ (١)

اگر ہمارے علماء اہل السنۃ والجماعۃ کا قول تشبیہ بن جائے، تو پھر ہر وہ شخص جو کہتا ہے کہ بنی آدم کا چہرہ ہے مشبہ بن جائے گا اس لیے کہ ان بندر، خنزیر، کتے، گدھے وغیرہ سب کے چہرے ہیں۔ تو اس نے بنی آدم کے چہرے کو ان حیوانات کے چہروں سے مشابہ قرار دیا ہے۔

تو آخر اس نے کیا بڑا گناہ کیا ہے؟ کہ 'أساس التقدیس' میں ان کو مجسم قرار دے کر جواب دینے کی مضبوط مگر بے فائدہ کوشش ہوئی۔ جناب رازیؒ نے کتاب التوحید کے بارے لکھا:

واعلم أن محمد بن اسحاق بن خزيمة أورد استدلال أصحابنا بهذه الآية في الكتاب الذي سماه 'بالتوحيد' وهو في الحقيقة كتاب الشرك۔ (٢)

یعنی ان کی کتاب 'کتاب التوحید' نہیں بلکہ 'کتاب الشرک' ہے۔ اس عبارت کو دیکھ کر ایک صوفی کا ل یاد آیا جو دورانِ طلب علم کسی کتاب میں نظر آیا تھا:

۱-کتاب التوحید، ۱/۶۶ ۲-الکبیر، ۹/۵۸۲

القرآن كله في الشرك والتوحيد الذي هو ما نقوله ـ

قرآن تو سراسر شرک ہے، توحید اصلاً وہ ہے جسے ہم بیان کرتے ہیں۔

جناب رازیؒ کے نزدیک احادیث نبویہ اور آیات قرآنیہ ساری کے ساری شرک ہیں، توحید صرف وہ ہے جو ابن سینا، فارابی، جہم بن صفوان اور محمد بن شجاع ثلجی وغیرہ بیان کریں یا منظور فرمائیں۔ اس کا ایک قرینہ یہ ہے کہ امام ابن خزیمہؒ نے جہمیہ کا ذکر کیا:

وزعمت الجهمية عليهم لعائن الله ......ولست أحسب أن أعقل الجهمية المعطلة عند نفسه۔ (۱)

مگر جناب رازی نے اسے أصحابنا پر اعتراض قرار دیا ہے ۔

بہت دیر کی مہربان آتے آتے

ہم صرف ابوالحسن اشعریؒ اور جناب رازی کا فرق واضح کرنا چاہتے ہیں، کہ پہلے کے نزدیک جس طرح سواد و بیاض میں مشابہت لازم نہیں ہے، اگرچہ وجود کی حقیقت میں ایک دوسرے کے ساتھ مشترک ہیں۔ اس طرح صفات خلق وصفات خالق میں بھی مشابہت لازم نہیں ہے، مگر جناب رازیؒ کا کہنا ہے کہ در اصل اجسام متماثل ہیں، عوام بے چارے چونکہ لطافت سے محروم ہوتے ہیں، اس لیے انہیں فرق نظر آتا ہے، امام ابن خزیمہؒ ان کے بقول 'عوام' میں شامل ہے، مگر اس خاص الخاص محقق کی تحقیق کو پڑھ کر ہر آدمی سمجھ سکتا ہے کہ ابوالحسن اشعریؒ بھی طفل مکتب ہے۔ سلفی کیا ہے اور ان کو کون پوچھتے ہیں؟

۲- استوا بذاتہ کے قائل بہت سے علما ہیں

دوسری گزارش یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ نے بہر حال تکلف سے کام لیا ہے کہ صرف ان تین علما کو مطعون کیا ہے۔ حالانکہ استوا بذاتہ علی العرش کا قول تو بہت سارے ائمہ کرام سے ثابت ہے۔ چند اقوال ہم اپنے احباب واصحاب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں تاکہ وہ ابن الجوزیؒ اور ان علما میں پھر موازنہ کر سکیں۔

۱- امام ابو محمد ابن زید القیر وانیؒ فرماتے ہیں:

وإنه تعالىٰ فوق عرشه المجيد بذاته وإنه في كل مكان بعلمه۔ (۲)

یعنی اللہ تعالیٰ اپنے بزرگ عرش پر بذاتہ مستوی ہے، مگر اس کا علم ہر جگہ ہے۔

۲- اور حافظ ابو نصر سجزیؒ فرماتے ہیں:

وأئمتنا كالثوري ومالك والحمادين وابن عيينه وابن المبارك والفضيل وأحمد

۱- التوحید، ۶۶، ۶۷ ۲- العلو، ۲/ ۱۲۹۰

وإسحاق متفقون علىٰ أن الله فوق العرش بذاته وأن علمه بكل مكان۔ (١)

ہمارے ائمہ کرام جیسے سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، حماد بن ابی سلمہؒ، حماد بن زیدؒ، سفیان بن عیینہؒ، عبداللہ بن المبارکؒ، فضیل بن عیاضؒ، احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن راہویہؒ سارے کے سارے اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ بذاتہ عرش پر ہے، لیکن اس کا علم ہر مکان میں ہے۔

۳- شیخ الاسلام ابو اسماعیلؒ ہروی فرماتے ہیں:

وفي أخبار شتى أن الله في السماء السابعة علىٰ العرش بنفسه وهو ينظر كيف تعملون وعلمه وقدرته واستماعه ونظره ورحمته في كل مكان۔ (٢)

بہت ساری احادیث میں وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ ساتویں آسمان سے اوپر بذاتہ عرش پر ہے، وہ دیکھتا ہے تم کیسے عمل کرتے ہو؟ اس کا علم، قدرت، سننا، نظر اور رحمت ہر مکان میں ہے۔

۴- اور امام یحییٰ بن عمار سجستانیؒ فرماتے ہیں:

لا نقول كما قال الجهمية أنه تعالىٰ مداخل الأمكنة و ممازج لكل شيء أولا نعلم أين هو؟ بل نقول هو بذاته على العرش وعلمه محيط بكل شيء وعلمه و سمعه وبصره وقدرته مدركة لكل شيء۔ (٣)

ہم یہ نہیں کہتے جیسا کہ جہمیہ کہتے ہیں کہ اللہ مکانات میں داخل ہے اور ہر چیز سے مخالط ہے، یا یہ کہ ہم نہیں جانتے کہ وہ کہاں ہے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ بذاتہ اپنے عرش پر ہے اور اس کا علم ہر چیز پر محیط ہے، اس کا علم، اس کا سمع، اس کا بصر اور قدرت ہر چیز کے مدرک ہیں۔

۵- امام سعد بن علی الزنجانیؒ فرماتے ہیں:

وليس معنى الاستواء أيضاً أنه ماس العرش أو اعتمد عليه أو طابقه فإن كل ذلك ممتنع في وصفه جل ذكره ولكنه استوىٰ بذاته على عرشه كما أخبر عن نفسه۔ (٤)

استواء کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ عرش کے ساتھ لگا ہوا ہے یا عرش پر اعتماد کیا ہے یا اس کے موافق ہوا ہے۔ یہ تمام کی تمام چیزیں اللہ تعالیٰ کے وصف میں ممتنع ہیں، مگر وہ عرش پر بذاتہ مستوی ہے، بے کیفیت جیسا کہ اس نے اپنے آپ سے خبر دی ہے۔

۶- اور امام ابو عمر طلمنکی فرماتے ہیں:

۱- العلو، ۲/۱۲۹۰
۲- العلو، ۲/۱۳۵۱
۳- العلو، ۲/۱۳۱۲
۴- الاجتماع، ص ۱۱۰

أجمع المسلمون من أهل السنة والجماعة علىٰ أن الله استوىٰ على عرشه بذاته۔ (۱)

مسلمانوں میں سے اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بذاتہ مستوی ہے۔

یہ تو ہم نے صرف چند اقوال ان لوگوں کے نقل کیے ہیں جنہوں نے اپنی عبارتوں میں 'بذاتہ' کا لفظ ذکر کیا ہے۔ اس سے بھی ڈاکٹر صاحب کو اندازہ ہو گیا ہوگا، کہ یہ مسئلہ صرف قاضی ابو یعلیٰ، ابن حامدؒ اور ابوالحسن زاغونیؒ کا نہیں ہے، بلکہ ان اساطین امت کا قول ہے جن کے بارے میں شاید کوئی بد بخت و بدقسمت آدمی یہ تصور کر لے کہ وہ علم العقائد سے ناواقف تھے۔ مگر ان علما کے اقوال کا تو شمار نہیں ہو سکتا، جنہوں نے 'بذاتہ' کے لفظ کے بغیر فوقیت باری تعالیٰ اور اس کی بینونت عن الخلق کی بات کی ہے۔ امام عثمان بن سعید دارمیؒ فرماتے ہیں:

قد اتفقت الكلمة من المسلمين أن الله فوق عرشه فوق سماواته۔ (۲)

یعنی مسلمان اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر اور آسمانوں کے اوپر ہے۔

اور امام اسحاق بن راہویہ مروزیؒ فرماتے ہیں:

إجماع أهل العلم على أنه فوق العرش استوىٰ ويعلم كل شيء في أسفل الأرض السابعة۔ (۳)

یعنی اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے، مگر ساتویں زمین کے نیچے بھی سب کچھ جانتا ہے۔

امام ذہبیؒ نے اس قول پر یوں تبصرہ فرمایا:

اسمعوا ويحكم إلى هذا الإمام كيف نقل الإجماع على هذه المسئلة الشريفة كما نقله في زمانه ابن قتيبة المذكور۔ (٤)

سنو، اس امام کو کیسے اس نے اس قیمتی مسئلے پر اجماع نقل کیا ہے جیسا کہ اپنے زمانے میں ابن قتیبہ نے نقل کیا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ محققین امت کے نزدیک یہ امت کا اجماعی مسئلہ ہے۔

۱- الاجتماع، ص ۴۷
۲- العلو ۲/ ۱۱۸۳
۳- العلو ۲/ ۱۱۲۸
۴- العلو ۲/ ۱۱۲۸

'بذاتہ' کے اضافے پر امام ذہبیؒ کی تنقید

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ امام ذہبیؒ نے 'بذاتہ' کے اضافہ پر بعض جگہ تنقید کی ہے۔ مثلاً 'سیر' میں لکھا:

قلت الصواب الكف من إطلاق ذلك إذ لم يأت فيه نص ولو فرضنا أن المعنىٰ صحيح فليس لنا أن نتفوه بشيء لم يأذن به الله خوفا من أن يدخل القلب شيء من البدعة اللهم احفظ إيماننا۔ (۱)

صحیح بات یہ ہے کہ 'بذاتہ' کے الفاظ کا استعمال ہی نہ کریں، کیونکہ یہ نص میں وارد نہیں ہوا، اور اگر ہم فرض کر لیں کہ 'بذاتہ' کا معنیٰ درست ہے، تب بھی ہم ایسا لفظ منہ سے نہ نکالیں جس کی اجازت اللہ تعالیٰ نے نہیں دی، تاکہ دل میں بدعت داخل نہ ہو۔

کمال کی بات تو یہ ہے کہ امام ذہبیؒ نے جو فوقیت باری تعالیٰ کے بارے میں یہ ضخیم کتاب تصنیف فرمائی ہے اور کثیر تعداد میں احادیث اور اقوال ائمہ جمع کیے ہیں، وہ تو ان لوگوں کو نظر نہیں آئے مگر یہ ایک عبارت جو ان کا مفید مطلب ہے، نظر بھی آ گیا، اسے نوٹ بھی کیا اور پھر اس سے استدلال بھی ہو گیا۔ اہل بدعت کی نشانی ائمہ کرام نے یہی بیان کیا ہے. يكتبون مالهم ولا يكتبون ماعليهم یعنی اپنے مطلب کی بات لکھتے ہیں اور ان کے خلاف جو بات ہوتی ہے وہ نہیں لکھتے۔ ہم کہتے ہیں کہ خود امام ذہبیؒ نے اس لفظ کی وضاحت کی ہے۔ جہمی حضرات تکلیف نہ کریں، فرماتے ہیں:

والله تعالىٰ خالق كل شيء بذاته، ومدبر الخلائق بذاته بلا معين ولا مؤازر وإنما أراد ابن أبي زيد وغيره التفرقة بين كونه تعالىٰ معنا وبين كونه تعالىٰ فوق العرش فهو كما قالوا معنا بالعلم وإنه علىٰ العرش كما أعلمنا حيث يقول "الرحمن على العرش استوىٰ" وقد تلفظ بالكلمة المذكورة جماعة من العلماء كما قدمنا و بلا ريب أن فضول الكلام تركه من حسن الإسلام۔ (۲)

یعنی اللہ تعالیٰ بذاتہ ہر چیز کا خالق ہے اور تمام مخلوقات کا بذاتہ مدبر ہے، کوئی وزیر و معین ان کا نہیں ہے، امام ابن ابی زید نے 'بذاتہ' سے اس بات کا ارادہ کیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ہمارے ساتھ ہونے اور عرش پر ہونے کے درمیان فرق ظاہر کریں۔ تو بات درحقیقت وہی ہے جو انہوں نے کہی ہے، اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ بالعلم ہے اور وہ خود عرش پر ہے جیسا کہ اس نے خود ہمیں بتایا، جو یہ فرمایا ''رحمٰن

۱- أہل السنۃ ہم لا شاعرۃ، ص ۱۲۴
۲- العلو، ۲/۱۲۹۱

عرش پر مستوی ہوا'' اس کلمۂ مذکورہ کو علما کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے، مگر اس میں شک نہیں کہ فضول کلام کا ترک کرنا محاسن اسلام میں سے ہے۔

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

قلت هذا الذي نقله عنهم مشهور محفوظ سوىٰ كلمة 'بذاته' فإنها من كيسه نسبها إليهم بالمعنىٰ ليفرق بين العرش وبين ما عداه من الأمكنة۔(۱)

میں کہتا ہوں کہ ابونصر سجزیؒ نے ان ائمہ کرام سے جو کچھ نقل کیا ہے، سارا مشہور بھی ہے اور محفوظ بھی ہے مگر 'بذاتہٖ' کا لفظ ان کے اپنے خریطے سے ماخوذ ہے، ان کی طرف اس نے اس بات کو بالمعنیٰ منسوب کیا ہے تا کہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے اور ان کے دیگر مقامات میں ہونے کے درمیان فرق ظاہر کرے۔

اس عبارت سے یہ بھی واضح ہوا، کہ ائمہ کرام کے کلام میں یہ مفہوم تھا مگر الفاظ میں 'بذاته' کا لفظ نہ تھا، اس لیے تو نسبها إليهم بالمعنىٰ کے الفاظ استعمال کیے، یعنی معناً ان کی طرف اس لفظ کو منسوب کیا۔

ان درج دو عبارتوں سے یہ بات واضح ہے کہ جن لوگوں نے اس لفظ 'بذاته' استعمال کیا ہے، ان کا مطلب یہ ہے کہ اللہ دیگر جگہوں اور مقامات میں بالعلم والقدرۃ ہوتا ہے۔ مگر عرش پر ذاتاً ہوتا ہے۔

اس کتاب کے مصنفین کا معیوب کردار

کیا معترضین اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہی ہے؟ 'الأشاعرة هم أهل السنة' نے تو باقاعدہ ایک عنوان هذه أقوال الأئمة الثقات بنفي الجهة عن الله تعالىٰ کے نام سے اپنی کتاب میں مقرر کیا ہے تا کہ امام ذہبیؒ کے بالمقابل چند افراد کو ذکر کریں، جو جہت کی نفی کرتے ہیں۔

یہ بالکل ایسا ہے جیسے ہمارے زمانے کے ایک مشہور صاحب قلم عالم مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے ختم نبوت کے قائل متفق علیہ علما کی ایک طویل فہرست پیش کی، اس کے جواب میں نذیر لاکپوری قادیانی نے صوفیوں اور متنازعہ بزرگوں کی ایک فہرست پیش کی کہ دیکھو یہ لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی سلسلۂ نبوت پر قائم رہنے کے قائل ہیں؟

اس کتاب 'الأشاعرة هم أهل السنة' کے مصنفین بے چاروں کے ساتھ بھی یہی کچھ ہوا، اس کتاب کے مصنفین نے صرف ایک حدیث عبدي مرضت فَلَمْ تعدني نقل کی ہے اور اس میں بھی

۱- العلو، ۲/۱۳۲۱

تحریف کی ہے۔ صحابہ کرام اور تابعین عظام کے اقوال میں سے کچھ بھی نقل نہیں کیا ہے۔ قرنِ ثالث میں صرف امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ سے وہ کچھ نقل کیا ہے، جن سے ان کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا۔ قرن خامس میں صرف امام طبریؒ و امام طحاویؒ کے اقوال نقل کیے ہیں، جو اُن کے دعویٰ کی نقیض پر دلیل ہیں، عام طور پر ان اشاعرہ کے اقوال نقل کیے ہیں جو قرنِ خامس کے بعد وفات پائے ہیں۔ اس پر بھی وہ 'اہل سنت' بنے پھریں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

اسی لیے بعض علما نے لکھا ہے کہ ان مصنفین کا کارنامہ ایسا ہے جیسے رافضی علما، رافضی ائمہ کی شہادت سے اپنے آپ کو اہل حق ثابت کریں۔

إن غاية ما استدلا به وحصلاه في إثبات كون الأشاعرة هم أهل السنة والجماعة، وإنهم أهل الطريقة المثلىٰ وهو شهادة الأشاعرة أنفسهم لأنفسهم وهذا عبث لا طائل من ورائه، وحال هذين كحال الرافضي الذي يستشهد على كون الرافضة هم أهل الحق بشهادة أئمة الرافضة۔ (١)

حالانکہ ہونا یہ چاہیے تھا کہ وہ غیر جانبدار ائمہ کرامؒ جو اِن مذاہب سے متقدم تھے کے اقوال پیش کرتے۔

اب پہلے امام ذہبیؒ کی فہرست کو دیکھ لیں، پھر اس کتاب کی فہرست پر نظر ڈال لیجیے، جس سے تمھیں یقین ہو جائے گا کہ امام ذہبیؒ کی فہرست میں سلف طیب کے اکابر ہیں، جو مذاہب کے وجود سے پہلے تھے۔ اور ان کی فہرست میں صرف اشاعرہ و ماتریدیہ ہیں۔ جس میں ابن المنیرؒ، قاضی عیاضؒ، نوویؒ، عسقلانیؒ وغیرہ شامل ہیں۔

امام ذہبیؒ کی فہرست میں امام ابوحنیفہؒ، ابن جریجؒ، امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، لیث بن سعدؒ، مقاتل بن حیانؒ، حماد بن سلمہؒ، حماد بن زیدؒ، قاضی ابن ابی لیلیٰؒ، امام جعفر صادقؒ، عبداللہ بن المبارکؒ، فضیل بن عیاضؒ، قاضی ابو یوسفؒ، محمد بن الحسنؒ، یحییٰ القطانؒ، امام وکیعؒ، امام شافعیؒ، امام حمیدیؒ، یحییٰ بن معینؒ، علی بن المدینیؒ، اسحاق بن راہویہؒ، امام بخاریؒ، امام احمد بن حنبلؒ جیسے اساطین شامل ہیں، جو فرماتے ہیں کہ اللہ اوپر اپنے عرش پر مستوی ہے، عربی شاعر فرزدقؒ نے ایسے ہی موقع کے لیے کہا تھا:

أولئك آبائي فجئني بمثلهم
إذا جمعتنا يا جرير المجامع

١- الأشاعرة في ميزان أهل السنة، ص ٩١

'امام العصر جرکسی' کی ائمہ پر تہمت

پھر ہم کہتے ہیں کہ بھائی آپ امام ذہبیؒ پر کیونکر اعتماد کر سکتے ہیں؟ آپ کے ''امام العصر جرکسی'' نے لکھا ہے:

وهم لا يعتدون بروايات أمثال الذهبي والناظم وشيخه وابن رجب عنه في هذا الصدد لأنهم أظناء عندهم فيما يتعلق بالجهة ومن المقرر عند أهل السنة أن أهل البدع لا تقبل رواياتهم فيما يؤيدون به بدعهم۔ (۱)

وہ ان روایات پر بھروسہ نہیں کرتے، جن کو ذہبی، ابن القیم، ابن تیمیہ، ابن رجب جیسے لوگ اس مسئلہ میں روایت کریں، کیونکہ وہ متہم ہیں ان مسائل میں جو جہت سے متعلق ہیں اور اہل سنت کے ہاں یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے کہ اہل بدعت کی وہ روایات قبول نہیں کی جائیں گی جن سے وہ اپنی بدعت کی تائید کرنا چاہتے ہوں۔

عجائب زمانہ سے میں سے یہ بھی ہے کہ یہ 'قبر پرست جہمی' اہل سنت بن جائے اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ، امام ذہبیؒ، امام ابن القیمؒ، امام ابن رجبؒ جیسے اساطین امت بدعتی بنیں۔ یہ قبر پرست نبی علیہ السلام سے دنیا میں استغاثہ کرنے کے بارے میں لکھتا ہے:

فإغاثته إذن لمن يستغيث بهم في هذه الدار في أمور دون النار بملايين المرات ليست بالأمر البديع۔ (۲)

جب آخرت میں وہ لوگوں کی مدد کریں گے، تو دنیا میں جو لوگ ان سے استغاثہ کرتے ہیں ان کی مدد کرنا جبکہ وہ آگ سے بدرجہا فروتر کام ہوں، کوئی تعجب انگیز کام نہیں ہے۔

یہ حضرات ہاتھوں اور چہروں کا قبر پر ملنا جائز قرار دیتے ہیں، بلکہ موجودہ مشرکین کو سیدنا بلالؓ کا متبع قرار دیتے ہیں:

انظر تمريغ سيدنا بلال وجهه علىٰ ضريح خير الخلق وبلال هو بلال تجده صورة طبق الأصل لما يحصل من كثير من الزائرين اليوم والزائرات للصالحين من أهل البيت۔ (۳)

دیکھو سیدنا بلالؓ کو جو خیر الخلق یعنی نبی علیہ السلام کے قبر پر چہرہ ملتے ہیں، تو اس کو اصل پالے گا، ان

۱- العقیدۃ والکلام، ص ۴۸۹
۲- العقیدۃ والکلام، ص ۳۷۱
۳- العقیدۃ والکلام، ص ۳۹۲

افعال کے لیے جو آج کل بہت سارے مرد اور عورتیں سادات صالحین کی قبروں کے ساتھ کرتے ہیں۔

یہ دو عبارتیں نمونے کے طور پر پیش کیں ورنہ ہمارا موضوع یہ نہیں ہے۔ تاکہ کوئی شخص اسے 'قبر پرست' قرار دینے پر چیں بجبیں نہ ہو۔

بینونت، جہمیہ کی نظر میں

آپ کے 'امام العصر جرکسی' 'بینونت اور فوقیت' کے بارے میں لکھتے ہیں:

ولفظ بائن من خلقه لم يرد في كتاب ولا سنة وإنما أطلق من أطلق بمعنى نفي الممازجة رد علىٰ جهم لا بمعنىٰ الابتعاد بالمسافة تعالىٰ عن ذلك كما صرح بذلك البيهقي في الأسماء والصفات وأما لفظ أنه فوق العرش فلم يرد مرفوعا إلا في بعض طرق الأوعال۔(۱)

یعنی بائن من خلقه کا لفظ کتاب وسنت میں وارد نہیں ہے، سلف میں جس نے بھی اس کا اطلاق کیا ہے، وہ جہم پر رد کرنے کے لیے مخالطت اور ممازجت کے معنیٰ کی نفی میں ہے، دوریِ مسافت کے معنی میں نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے منزہ و برتر ہے، جیسا کہ امام ابو بکر بیہقیؒ نے 'اسماء وصفات' میں اس کی تصریح کی ہے اور لفظ فوق العرش صرف حدیث اوعال کی بعض طرق میں وارد ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ 'امام العصر جرکسی' نے یہاں اپنی عادت کے مطابق امام بیہقیؒ کی عبارت میں ہاتھ کی صفائی دکھائی ہے، امام بیہقیؒ پہلے أأمنتم من السماء (۲) کے بارے میں لکھتے ہیں:

ومعنىٰ قوله في هذه الأخبار 'من في السماء' أي فوق السماء على العرش كما نطق به الكتاب والسنة ...... والأولىٰ أشبه۔ (۳)

یعنی احادیث وآیات میں من في السماء کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ آسمانوں کے اوپر عرش پر ہیں، جیسا کہ کتاب وسنت نے اس کو بیان کیا ہے۔ (پھر ایک دوسرا قول نقل کیا، مگر کہا ہے کہ) اول مفہوم قرآن وسنت سے زیادہ مشابہ ہے۔

پھر دوسری جگہ لکھا ہے:

وقد ذكرنا أن معناه من فوق السماء وعلى العرش۔ (٤)

۱-العقیدة والکلام، ص ۴۵۰
۲-الملک:۱۶
۳-الأسماء والصفات، ص ۵۳۰
۴-الأسماء والصفات، ص ۵۳۳

یعنی ہم نے اس آیت کا مطلب پہلے ذکر کیا، کہ "وہ جو آسمان کے اوپر عرش پر ہیں۔"

پھر عبداللہ بن المبارکؒ کے قول: أي وانه بحد کی تشریح وتوضیح میں لکھا ہے:

إنما أراد عبد اللّٰه بالحد السمع وهو أن خبر الصادق ورد بأنه على العرش استوىٰ هو علىٰ عرشه كما أخبر وقصد بذلك تكذيب الجهمية فيما زعموا أنه بكل مكان وحكايته الأخرىٰ تدل علىٰ مراده۔ (۱)

یعنی عبداللہؒ کی مراد 'حد' سے سمع کی حد ہے، وہ یہ کہ خبر صادق وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے اور اسی طرح عرش پر مستوی ہے جیسے اس نے خبر دی ہے۔ عبداللہؒ اپنے اس قول سے جہمیہ کی تکذیب کا ارداہ رکھتے تھے، کیونکہ وہ لوگ یہ دعویٰ کرتے تھے کہ اللہ ہر مکان میں ہے۔ اس مراد پر عبداللہ کی دوسری حکایت دلالت کرتی ہے۔

پھر اس حکایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا:

قوله بائن من خلقه يريد به ما فسره بعده من نفي قول الجهمية۔ (۲)

اس قول بائن من خلقه سے ان کا ارادہ یہ ہے کہ جہمیہ کے قول کی نفی کریں، اس لیے اس سے تفسیر کی۔

خلاصہ کلام اور 'امام العصر' کا مغالطہ

اب حاصل کو ایک بار دیکھتے ہیں۔ (۱) امام بیہقیؒ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں کے اوپر عرش پر مستوی ہیں۔ (۲) یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ خبر صادق اس بارے میں وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے، اس کو اسی طرح برقرار رکھا ہے۔ (۳) پھر یہ بتایا کہ جہمیہ کا قول جھوٹ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہر جگہ ہے (۴) پھر بتایا کہ ابن المبارکؒ کا 'بائن' کے لفظ سے جہمیہ کے اس قول کی تکذیب مراد ہے۔

'امام العصر جرکسی' نے کیا کیا؟ پہلے یہ کہا کہ بائن من خلقه کے اس ترجمے کو عام رکھا، امام بیہقیؒ نے اسے عبداللہؒ کے قول تک محدود رکھا تھا، دوسرا یہ کام کیا کہ 'ممازجت' کا لفظ استعمال کیا تا کہ لوگوں کے ذہن میں یہ بات ڈال دیں کہ ائمہ کرام صرف 'حلول' کی نفی کرتے تھے، اور اشاعرہ و ماتریدیہ حلول کے قائل نہیں، لہٰذا یہ عبارت ان پر رد نہیں ہے۔ تیسرا یہ کام کیا کہ لا بمعنى الابتعاد بالمسافة کا لفظ رکھ دیا تا کہ جہمیت کا اثبات کرے، حالانکہ یہ بات ہر ذی عقل آدمی جانتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ عرش پر ہوں اور مخلوق زمین و آسمان میں ہو، تو 'بعد مسافت' یقینی ہے، بعد مسافت کی صرف اس وقت نفی ہوتی ہے جب بندہ جہمیہ کی طرح

۱- الأسماء والصفات، ص۵۳۴ ۲- أیضاً ص۵۳۴

اللہ تعالیٰ کے لیے ہر مکان میں ہونے کا عقیدہ رکھے۔ یہی کام دوسرے جہمیوں نے بھی انجام دیا۔ أهل السنة هم الأشاعرة کے مصنفین نے لکھا:

فإن أريد بالبينونة المغايرة ونفي الحلول والاتحاد فهو حق لاريب فيه وهو معتقد أهل السنة والجماعة من السلف والخلف وهذا هو المعنىٰ المراد من العبارة إذا نقلت عن أحد منهم أما إذا اريد به الانفصال فقد وقع قابل هذه العبارة في المحظور لأن البينونة بالذات بمعنى الانفصال تستلزم أن يكون المتصف بها قابل للمحل والجهة والله تعالىٰ منزه عن ذلك۔ (١)

اگر ’بینونت‘ سے مغایرت اور حلول واتحاد کی نفی مراد ہو، تب تو یہ حق ہے جس میں کوئی شک نہیں ہے، یہ اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے، سلف میں بھی اور خلف میں بھی۔ یہی معنی اور مفہوم اس لفظ کا ہوتا ہے، جب کسی سے اس لفظ بائن کا نقل کیا جاتا ہے، مگر جب اس سے انفصال کا ارادہ کیا جاتا ہے تو پھر اس عبارت کا قبول کرنے والا ممنوع چیز میں پڑ گیا، کیونکہ بینونت ذاتاً انفصال کے مفہوم میں اس بات کو مستلزم ہے کہ اس سے متصف ذات ’محل اور جہت کا قابل ہے، حالانکہ اللہ اس سے منزہ ہے۔

اس عبارت سے وہ بات ثابت ہوگئی، جو ہم نے پیچھے لکھی ہے کہ ’امام العصر جرکسی‘ ’’لوگوں کے ذہن میں یہ بات ڈالنا چاہتے ہیں کہ ائمہ کرام صرف حلول کی نفی کرنا چاہتے تھے اور اشاعرہ و ماتریدیہ حلول کے قائل نہیں ہیں۔‘‘ اس کتاب کی یہ عبارت فإن أريد بالبينونة المغايرة ونفي الحلول والاتحاد فهو حق خاص طور پر نوٹ کرنے کی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس شبہہ پر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے جگہ جگہ تفصیلی اور جامع بحث کی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جو ذات خروج ودخول اور اتصال وانفصال سے متصف نہیں ہوسکتی، تو پھر جمادات کے مرتبے سے بھی وہ ذات اس قائل کے نزدیک گر گئی ہے، یعنی یہ آدمی بھی مشبّہ ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کو جمادات کے ساتھ مشابہ کیا ہے:

فإذا قيل أن الباري عزوجل لا يمكن اتصافه بذلك فإن في ذلك من وصفه بالنقص أعظم مما إذا وصف بالخرس والعمى والصمم ونحو ذلك مع أنه إذا جعل غير قابل لهما كان تشبيها له بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف بواحد منهما وهذا تشبيه بالجمادات لا بالحيوانات۔ (٢)

اس عبارت کا خلاصہ پہلے ہم نے اپنے الفاظ میں بیان کیا ہے، اور یہ کہنا کہ اس کی قبولیت تو متحیز سے متصور ہے، اللہ تعالیٰ متحیز نہیں ہے، تو اس کا جواب یوں دیا ہے:

۱- أہل السنۃ ھم الأشاعرہ، ص ۱۲۲، ۱۲۳ ۲- التدمریۃ، ص ۶۲

فيقال ...... والتحيز المذكور إن أريد به كون الأحياز الموجودة تحيط به فهذا هو الداخل في العالم وإن أريد به أنه منحاز عن المخلوقات أي مباين لها متميز عنها فهذا هو الخروج فالمتحيز يراد به تارة ما هو داخل العالم وتارة ما هو خارج العالم فإذا قيل ليس بمتحيز كان معناه ليس بداخل العالم ولا خارجه۔ (۱)

اس مذکور تحیز سے اگر مراد یہ ہے کہ یہ موجود احیاز اس پر محیط ہیں، تو یہ عالم میں داخل ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ وہ عالم اور مخلوقات سے منحاز یعنی مبائن ہے، اور ان سے متمیز ہے، تو یہ بعینہ خروج ہے۔ متحیز سے مراد کبھی داخل عالم کو لیا جاتا ہے اور کبھی خارج عالم کو، اور جب کہا جائے کہ وہ متحیز نہیں ہے، تو معنیٰ اس کا یہ ہے کہ نہ عالم میں داخل ہے اور نہ اس سے خارج ہے۔

اصل میں یہ وہی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ عالم میں داخل ہے اور نہ خارج ہے۔ اس پر وہی رفع النقیضین کا اعتراض ہے، جس کو ان لوگوں نے ليس بمتحيز کے الفاظ میں بدل دیا، تاکہ عوام کے وہم میں یہ ڈال دے کہ یہ کوئی نئی بات ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ جہت اور محل کو قبول نہیں کرتا محض افسانہ ہے۔ کیوں کہ اگر تحیز سے احیاز موجودہ مراد ہیں تو پھر متحیّز کا مطلب ہوگا کہ احیازِ موجودہ اس پر محیط ہوں گے، اور ليس بمتحيز کا مطلب یہ ہوگا کہ احیاز موجودہ اس پر محیط نہیں ہیں۔ اور اگر متحیّز سے یہ مراد ہو کہ وہ مخلوقات سے منحاز ہے اور ان سے مباین ہے تو پھر ليس بمتحيز کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ مخلوقات سے منحاز اور مباین نہیں ہے۔ یعنی پہلی صورت میں خارج ہوگا اور دوسری صورت میں داخل۔ خلاصہ اس بحث کا یہ ہے کہ 'بذاتہ' کے لفظ سے امام ذہبیؒ کا اِبا صرف اس وجہ سے ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ بدعات کا دروازہ کھل جائے۔ ورنہ اس لفظ کے لیے محمل حسن موجود ہے، جس کو خود انہوں نے بیان فرمایا ہے، بلکہ ان کی ایک عبارت سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ 'بذاتہ' کے لفظ سے تاویل کا راستہ بند نہیں ہوتا۔ جو لوگ استواء کے مخالف ہیں وہ اپنی تاویلات میں بذاته کا لفظ رکھتے ہیں۔

لها محمل حسن ولا حاجة إليها فإن الذي يؤول 'استوىٰ' يقول قهر بذاته واستولىٰ بذاته بلا معين ولا مؤازر۔ (۲)

ہم اس مسئلہ کی طرف آگے اِن شاءاللہ بھرپور توجہ کریں گے، فی الحال اتنے ہی اشارات کافی ہیں۔

۱- التدمریۃ، ص ۶۲
۲- العلو ۲/ ۱۳۱۲

اسماوصفات کے ثبوت اور تجسیم میں فرق

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے نقل کرتے ہیں:

تو تم اس نیک سلفی آدمی کے مذہب ومسلک میں وہ کچھ داخل نہ کرو، جو اس کا حصہ نہیں ہے، تم لوگوں نے اس مذہب کو بڑا گندا لباس پہنایا ہے، جس کی وجہ سے حنبلی کو مجسم سمجھا جانے لگا۔(۱)

ہم کہتے ہیں، کہ ابن الجوزیؒ نے کوئی خاص بات پیش نہیں کی، وجہ اس کی یہ ہے کہ صفات باری کی نفی کرنے والے، صفات باری تعالیٰ کے تمام اثبات کرنے والوں کو یہ طعنہ دیتے ہیں، کہ تم مجسم اور حشوی ہو، چاہے وہ صرف صفات معنویہ کا اثبات کرتے ہوں، یا معنویہ اور خبریہ دونوں کا اثبات کرتے ہوں۔

فکل من نفى شيئا من الأسماء والصفات سمى من أثبت ذلك مجسما قائلا بالتحيز والجهة فالمعتزلة ونحوهم يسمون الصفاتية الذين يقولون أن الله تعالىٰ حى بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع ...... يسمونهم مجسمة مشبهة حشوية۔ والصفاتية هم السلف والأئمة ...... قالت نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة وطائفة من الفلاسفة لهؤلاء إذا أثبتتم له حياة و قدرة و كلاما فهذه أعراض والأعراض لا تقوم إلا بجسم وإذا قلتم يرى فالرؤية لا تكون إلا لمعاين في جهة وهذا يستلزم التجسيم۔ (۲)

ہر وہ شخص جو اسماء وصفات کا انکار کرتا ہے وہ صفات کے قائلین کو'جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حیات سے حی، علم سے علیم، قدرت سے قدیر، سمع سے سمیع ہے' کو مجسمہ مشبہہ اور حشویہ کے نام سے پکارتے ہیں۔ صفاتیہ لوگ تو سلف وائمہ ہیں۔ صفات باری تعالیٰ کی نفی کرنے والے جہمیہ، معتزلہ اور فلاسفہ کا ایک گروہ' ان لوگوں سے کہتے ہیں کہ جب تم نے اللہ تعالیٰ کے لیے حیات، قدرت، کلام وغیرہ کو ثابت کیا، تو یہ تو اعراض ہیں اور اعراض صرف جسم سے متعلق اور قائم ہو سکتے ہیں، اور جب تم اس بات کے قائل ہو کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار بروز قیامت ہو سکتا ہے، تو رویت تو تب ممکن ہے، جب معاین

۱۔سلفی عقائد،ص ۱۹ ۲۔مجموع الفتاویٰ،۶/۲۶

ایک جہت میں ہو، اور یہ بات تجسیم کو مستلزم ہے۔

اس لیے ابن الجوزیؒ جب تک پورے کے پورے صفات الٰہی کے منکر نہ بن جائیں، اس وقت تک وہ تجسیم کے الزام سے بری نہیں ہو سکتے۔ سلف طیب رحمہم اللہ کو اللہ تعالیٰ نے بصیرت سے نوازا تھا۔ انہوں نے ابتداء میں فرمایا تھا کہ لوگوں کے طعن و تشنیع اور بدنامی کرنے کی وجہ سے ہم اللہ تعالیٰ کی صفات کے منکر نہیں بن سکتے۔

تاریخ کا ایک نمونہ

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی اس بات کی تصدیق و تائید فرق وطوائف کی ہر دور کی تاریخ سے ہو سکتی ہے، ہم ایک دو مثالیں پیش کرتے ہیں۔ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' لکھتے ہیں:

وأين هذا من عمل الناظم و شيخه؟ نعم قد يقع في كلامهما ذكر الوجه والعين واليد وغيرها بأنها صفات لكن السياق والسباق في كلامهما يناديان أنهما أراد بهما أجزاء الذات لا المعاني القائمة بالله سبحانه كما يقول السلف۔ واصطلحا في الصفة علىٰ معنى يجامع الجزء علىٰ خلاف المعروف بين أهل العلم وإلا لما بقي وجه لتشددهما ضد أهل الحق وشيخ الناظم يقول في الأجوبة المصرية "إن الله يقبض السماوات والأرض باليدين اللتين هما اليدان۔ فما ذا يجدي بعد هذا التصريح أن يسمها صفات۔ (۱)

اس مذہب کی ابن القیم اور ابن تیمیہ کے مذہب سے کیا نسبت ہے؟ ہاں کبھی کبھی یہ دونوں اپنے کلام میں چہرے، آنکھ اور ہاتھ کو صفات کہا کرتے ہیں، لیکن ان کے کلام کا سیاق وسباق ڈنکے کی چوٹ پر یہ بتاتا ہے کہ اس سے ان دونوں حضرات کی مراد اجزائے ذات ہیں، وہ معانی مراد نہیں ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوں، جیسا کہ سلف صالحین کہتے ہیں۔ ان دونوں نے اپنی اصطلاح بنا لی ہے کہ صفت کا اطلاق ایسے معنی پر کیا جائے، جو جزو ذات کو بھی شامل ہو۔ ان کی یہ اصطلاح اہل علم کے عرف کے خلاف ہے، ورنہ اہل حق کے خلاف ان کے تشدد کی کوئی وجہ نہ ہوتی۔ ابن تیمیہؒ اپنی کتاب 'اجوبہ مصریہ' میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کو اپنے دونوں ہاتھوں سے جو کہ ہاتھ ہی ہیں پکڑے گا، اس تصریح کے بعد ابن تیمیہؒ کا ان کو صفات کہنا کیا نفع دے گا۔

یہاں ڈاکٹر صاحب سے کوئی کیا بات کرے۔ کسی نے کہا تھا:

۱۔ العقیدۃ وعلم الکلام، ص ۵۲۳

ولو کان عبد اللّٰہ مولیٰ ھجوتہ
ولکن عبد اللّٰہ مولی موالیا

اگر عبداللہ غلام ہوتا تو میں اس کی ہجو کر لیتا، مگر وہ تو غلاموں کا غلام ہے۔

جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' جہمی مکتب فکر کا حلقہ بگوش غلام ہے، اور ڈاکٹر صاحب 'جرکسی' کا اندھا مقلد ہے۔ سوال یہ ہے کہ الزام اس نے 'ایسی اصطلاح' کے بنانے کا لگایا ہے جو جزو ذات کو بھی شامل ہو، مگر دلیل میں ایک محتمل عبارت پیش کی ہے۔ اسی کو کہتے ہیں:

من چہ گویم وطنبورہ من چہ سراید

چلو ہم بالفرض مان لیتے ہیں کہ ابن تیمیہؒ کی یہ عبارت اسی مفہوم میں صریح ہے۔ اس سے یہ بات کہاں ثابت ہوگی کہ ابن القیم بھی اس کے ساتھ متفق ہیں؟ پھر اگر مان لیں کہ وہ بھی ان کے ساتھ متفق ہیں، مگر اصطلاح قائم کرنے کی بات کیونکر ثابت ہوگی؟ اس سے ثابت ہوا کہ ہر دور میں صفاتِ الٰہی کے ماننے والوں کو اس تہمت سے متہم کیا جاتا رہا ہے۔ جرکسی تو آخر 'امام العصر' ہیں، کہہ سکتے ہیں۔

مستند ہے میرا فرمایا ہوا
پوری دنیا پر ہوں میں چھایا ہوا

مگر اس کے مرید باصفا کو تو اس بات کے دلائل دینے چاہیے تھے، مگر انہوں نے بھی چپ سادھ لی۔

تصویر کا دوسرا رُخ

دوسری بات یہ ہے کہ اہل حق کون ہے؟ اور ان کے خلاف تشدد کس نے کیا؟ کن لوگوں کے جنازے جیلوں سے نکلے؟ قضاء کے منصب پر کون فائز تھے؟ بلکہ منصب قضا پانے کے لیے ایک دوسرے پر غلیظ الزامات کس نے لگائے؟ ذرا ایک مثال دیکھ لیتے ہیں۔ شمس الائمہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

سبب خاص اس تصنیف کا یہ ہے کہ خلیفہ کی مجلس میں امام محمدؒ بن الحسن کا ذکر ہوا تو خلیفہ نے اس کی تعریف کی، اور قاضی ابو یوسفؒ کو خوف لاحق ہوا کہیں ایسا نہ ہو کہ بادشاہ اس کو مقرب بنائے، تو قاضی ابو یوسف نے خلوت میں امام محمدؒ سے بات کی کہ کیا تم مصر میں قضاء کا منصب چاہتے ہو، امام محمدؒ نے کہا: تیرا مطلب کیا ہے؟ قاضی ابو یوسفؒ نے کہا کہ عراق میں تو ہمارے مذہب اور علم کا ظہور ہوا ہے، میں چاہتا ہوں کہ مصر میں بھی ہمارے مذہب کا ظہور ہو جائے۔ امام محمدؒ نے کہا: مشورہ کرتا ہوں۔ پس اپنے دوستوں سے مشورہ کیا۔ دوستوں نے بتایا: ابو یوسفؒ کا وہ غرض نہیں ہے، جو انہوں نے بتایا ہے، بلکہ ان کا غرض یہ ہے کہ تمہیں بادشاہ کے دربار سے دور کر دے۔ پھر خلیفہ نے قاضی ابو

یوسف سے کہا: محمد بن الحسن کو میری مجلس میں حاضر کریں، ابو یوسفؒ نے خلیفہ سے کہا کہ وہ ایک مرض میں مبتلا ہے، جس کی وجہ سے وہ بادشاہ کی مجلس کے لائق نہیں ہے۔ خلیفہ نے پوچھا: وہ کیا مرض ہے؟ ابو یوسفؒ نے بتایا کہ وہ سلسل البول کے مرض میں مبتلا ہیں۔ خلیفہ نے کہا: تب ہم انہیں جلد اجازت دیں گے، پھر ابو یوسفؒ نے امام محمدؒ سے کہا: تم بادشاہ کی مجلس میں زیادہ دیر نہ بیٹھو کیونکہ وہ زود رنج آدمی ہے، جلد بور ہو جاتے ہیں۔ جب میں اشارہ کروں تو تم اٹھ کر چلے جانا، پھر جب مجلس خلیفہ میں امام محمد بن الحسنؒ گئے۔ بادشاہ سلامت نے اس کو پسند کیا، مگر ابو یوسفؒ نے اشارہ دیا۔ تب وہ اٹھ کر چلے آئے، ابو یوسفؒ نے خلیفہ سے کہا: اگر وہ اس مرض میں مبتلا نہ ہوتے، تو وہ ہماری مجلس کو رونق بخشتے۔ بعد میں امام محمد بن الحسنؒ کو قاضی ابو یوسفؒ کے اس 'حیلہ' کی حقیقت معلوم ہوئی تو انہوں نے بد دعا کی: الٰہی موت سے پہلے ابو یوسفؒ کو اس مرض میں مبتلا کردے۔ ان کی یہ بد دعا قبول ہو گئی۔ امام محمدؒ پھر ان کے جنازے میں بھی شریک نہیں ہوئے۔ (۱)

عربی عبارت خوف طوالت سے ترک کر دی۔ یہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے اپنے اکابر کے بارے میں لکھا ہے، سلفیوں نے نہیں لکھا، اگر اس کے لیے 'امام العصر جرکسی' اور ان کے شاگرد صحیح سند کا مطالبہ کرتے ہیں، تو ہم کہیں گے کہ خطیبؒ، ابن خزیمہؒ، ابن حجرؒ وغیرہم پر 'امام العصر جرکسی' نے جو جھوٹی تہمتیں باندھی ہیں، اور خرافات نقل کیے ہیں، ان کے صحیح اسناد کہاں ہیں؟ امام بخاریؒ پر اس حنفی جھوٹ کی سند کہاں ہے کہ وہ بکری کے دودھ میں شرکت سے بھی حرمت رضاعت کے قائل تھے؟ حالانکہ یہ حکایت آپ کے محققین نے لکھی ہے، اس نام نہاد گروہ اہل حق کے اس رویے پر یہی کہا جاسکتا ہے:

فرصاص من أحببته ذهب كما
ذهب الذي لم ترض عنه رصاص

ہم صرف اپنے احباب کو اہل حق کی ایک تصویر دکھانا چاہتے تھے، باقی آپ کے گروہ کا جیلوں میں ہونا، تو وہ بغاوت اور خروج کے فتویٰ پر ہوا ابو بکر جصاصؒ نے لکھا:

وكان مذهبه مشهورا في قتال الظلمة وأئمة الجور ولذلك قال الأوزاعي "احتملنا أبا حنيفة علىٰ كل شيء حتىٰ جاء نا بالسيف يعني قتال الظلمة فلم نحتمله۔ (۲)

ظالم لوگوں اور جابر حکمرانوں سے جنگ کرنے کے بارے میں ان کا مذہب مشہور تھا، اسی لیے امام اوزاعیؒ نے فرمایا تھا: ''ہم نے ابو حنیفہؒ کے ہر چیز کو برداشت کیا حتیٰ کہ وہ تلوار لے کر آئے، تو اس کو

۱- شرح سیر الکبیر، ۱/۴　　۲- أحکام القرآن، ۱/۹۹

ہم برداشت نہ کرسکے۔

اگر غور وفکر سے انسان بہرہ مند ہوتو وہ اس فتویٰ کو کبھی قابل فخر کارناموں میں ذکر نہیں کرے گا، بلکہ اس پر شرمائے گا۔ مگر محترم ہے کہ لائق شرم کام پر بھی پھولے نہیں سماتے۔ یہ تو خیر کچھ اشارات تھے جو 'اہل حق' سے متعلق تھے۔ ہم عرض کرنا چاہتے تھے کہ ہر زمانے کے اہل بدعت کا یہ شیوہ رہا ہے کہ وہ اہل سنت کو متہم کرتے ہیں، ایک مثال تو ذکر ہوگئی۔

ایک بے بنیاد دعویٰ

ہم صرف ایک اور بات ضمنی طور پر 'امام العصر جرکسی' کی نقل کرتے ہیں، لکھتے ہیں:

ومن ذكر من السلف أن العين واليد صفتان بتراً بهذا اللفظ عن القول بالجارحة بل يكون قائلا بأن المراد بالعين معنى قائم بالله وكذلك اليد لكن لا أعين ذلك المعنىٰ المراد بأن أقول أنه الرؤية أو الحفظ تحكما علىٰ مراد الله وتسميته لهما صفتين تدل علىٰ أنه جازم بأنهما ليستا من قبيل أجزاء الذات ـ تعالى الله عن ذلك ـ ومن قال وله يد يبطش بها وعين بها يرىٰ جعلمها من قبيل الجوارح وخالف السلف الصالح۔ (۱)

اس عبارت کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے یوں کیا:

اسلاف میں سے جس نے 'عین' اور 'ید' کو صفت کہا، تو صفت کے لفظ سے انہوں نے جارحہ یعنی ذات کا حصہ کہنے سے براءت کا اظہار کیا، بلکہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ عین یعنی آنکھ سے مراد ایسا معنیٰ ہے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، ایسے ہی 'ید' کا معاملہ ہے، ہم اس کے معنیٰ مراد کی تعیین نہیں کرتے کہ ہم کہیں کہ آنکھ سے مراد دیکھنا ہے یا حفاظت کرنا، اور ہاتھ سے مراد قدرت یا نعمت یا خاص عنایت ہے، کیونکہ وہ احتمالی معنیٰ جو تنزیہ الٰہی کے موافق ہوں۔ ان میں سے کسی ایک کو لینا اللہ تعالیٰ کی مراد پر زبردستی کرنا ہے، اور ان کا آنکھ اور ہاتھ کو صفت کہنا اس بات پر واضح دلیل ہے کہ ان کو یقین تھا، کہ ہاتھ اور آنکھ اللہ تعالیٰ کی ذات کے اجزاء نہیں ہیں۔ اور جو کہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے، جس سے وہ پکڑتا ہے اور آنکھ ہے جس سے وہ دیکھتا ہے۔ تو اس نے ان صفات کو آلات و جوارح کے قبیل سے بنایا، اور اس نے سلف صالحین کی مخالفت کی۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید 'امام العصر جرکسی' کے نزدیک اللہ تعالیٰ اور ان کے رسول بھی ابن

۱- العقیدۃ وعلم الکلام، ص ۵۲۲

تیمیہؒ اور ابن القیمؒ کی طرح مجسمہ ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے 'یدین' کا استعمال بالکل اسی طرح کیا ہے، جیسا کہ خط کشیدہ الفاظ میں موجود ہے۔ فرمایا: یا إبلیس مامنعك أن تسجد لما خلقت بیديّ۔ (۱) اے ابلیس! کس چیز نے تجھے اس ذات کو سجدہ کرنے سے منع کیا، جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا۔

امام ابوبکر بیہقیؒ نے لکھا:

وفي ذلك منع من حملها علیٰ النعمة والقدرة لأنه لیس لتخصیص التثنیة في نعم اللّٰه ولا في قدرته معنی یصح لأن نعم اللّٰه أکثر من أن تحصی ولأنه خرج مخرج التخصیص و تفضیل آدم علیه السلام علیٰ إبلیس و حملهما علی القدرة أو علی النعمة یزیل معنی التفضیل لاشتراکهما فیها ولا یجوز حملها علی الماء والطین لأنه لو أراد ذلك لقال لما خلقت من یدی کما یقال صنعت هذا الکوز من الفضة أو من النحاس فلما قال 'بیديّ' علمنا أن المراد بهما غیر ذلك۔ (۲)

('یدیٔ' میں 'یا' اضافت کی وجہ سے مشدد ہے) تو اس میں منع ہے اس بات سے کہ 'یدین' کو نعمت اور قدرت پر محمول کیا جائے، کیونکہ نعمت اور قدرت کے تثنیہ کرنے کا کوئی معنیٰ صحیح نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں تو بے شمار ہیں، اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس آیت میں حضرت آدم علیہ السلام کی تخصیص و تفضیل ابلیس پر ثابت کرنا مقصود ہے۔ لیکن 'یدین' کو قدرت اور نعمت پر محمول کرنے سے تفضیل کا مفہوم زائل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ پھر قدرت اور نعمت تخلیق میں دونوں شریک ہوں گے، اور 'یدین' کو پانی اور مٹی پر محمول کرنا بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ ارادہ ہوتا تو پھر 'من' کا لفظ رکھتے۔ یوں فرماتے کہ لما خلقت من یدی۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ میں نے یہ کوزہ اس چاندی یا تانبے سے بنایا، لیکن جب (ب کو 'یدی' کے ساتھ لگا کر) کہا 'بیدی' تو ہم جان گئے کہ مطلب ان دونوں کا اس کے علاوہ ہے۔

ہم کہتے ہیں: اس آیت کا صاف اور بے غبار مطلب یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا اور پھر امام بیہقیؒ کی عبارت نے تو اس میں کوئی شبہہ نہیں رہنے دیا، مگر 'امام العصر جرکسی' کا کہنا ہے:

''جو کہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے، جس سے وہ پکڑتا ہے اور آنکھ ہے جس سے وہ دیکھتا ہے، تو اس نے

۱- ص: ۷۵ ۲- الاعتقاد، ص ۷۹

صفات کو آلات وجوارح کے قبیل سے بنایا اور اس نے سلف کی مخالفت کی۔"

ہم پوچھتے ہیں، کہ اشاعرہ و ماتریدیہ 'سمع و بصر' کو صفات باری تعالیٰ میں مانتے ہیں، اب اللہ تعالیٰ سماعت آلۂ سمع کے ذریعے کرتا ہے یا نہیں؟ اگر سمع کے ذریعے نہیں کرتا، تو پھر فائدہ؟ اور اگر سمع کے ذریعے ہی سماعت کرتا ہے تو پھر آپ نے بھی سمع کو آلات و جوارح کی طرح لیا ہے۔ بالکل اسی طرح کا مسئلہ بصارت کا بھی ہے۔ یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کو دور حاضر کے سلفیوں یا ابن تیمیہؒ و ابن القیمؒ نے ایجاد کیا ہو۔ امام قحطانیؒ نے بہت پہلے کہا تھا۔

لله وجه لا يحد بصورة
ولربنا عينان ناظرتان

قاضی ابوبکر باقلانیؒ کی ایک عبارت ہم پہلے پیش کر چکے ہیں، ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

يقال لهم هذا باطل لأن قوله 'بيديّ' يقتضي إثبات يدين هما صفة له فلو كان المراد بهما القوة لوجب أن يكون له قدرتان وأنتم فلا تزعمون أن للباري سبحانه قدرة واحدة فكيف يجوز أن تثبتوا له قدرتين؟ وقد أجمع المسلمون من مثبتي الصفات والنافين لها علىٰ أنه لا يجوز أن يكون له تعالىٰ قدرتان فبطل ما قلتم ...... و كذلك لا يجوز أن يكون اللّٰه تعالىٰ خلق آدم بنعمتين لأن نعم اللّٰه تعالىٰ علىٰ آدم و علىٰ غيره لا تحصى ولأن القائل لا يجوز أن يقول رفعت الشيء بيدي أو وضعته بيديّ أو توليته بيديّ وهو يعني نعمته۔ (۱)

انہیں کہا جائے گا کہ یہ قول باطل ہے، اس لیے کہ 'بیدی' دو ہاتھوں کے اثبات کا تقاضا کرتا ہے، جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہوں، اگر ان دونوں سے قدرت کا اثبات مراد ہوتا، تو پھر واجب تھا کہ اللہ تعالیٰ کی دو قدرتیں ہوتیں، اور تم لوگ تو اللہ تعالیٰ کے لیے ایک ہی قدرت تسلیم نہیں کرتے، تو پھر تمہارے لیے دو قدرتوں کا اثبات کیوں کر جائز ہوگا؟ تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے، چاہے وہ صفات کے مثبت لوگ ہوں یا نافی، کہ اللہ تعالیٰ کے لیے دو قدرتوں کا ہونا جائز نہیں ہے، پس تمہارا یہ قول باطل ہوگیا۔ اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو دو نعمتوں سے پیدا کیا ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں حضرت آدم علیہ السلام اور دوسرے لوگوں پر بے شمار ہیں، اور یہ بات بھی ہے کہ جو آدمی نعمت کے لیے 'ید' کو استعمال کرتا ہو، وہ یوں نہیں کہتا کہ رفعت الشيء بيدي کہ اس

۱- التمہید، ص ۲۹۷

چیز کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے اٹھایا، یا میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے اسے رکھا یا میں نے ان کی تولیت دونوں ہاتھوں سے کی۔

ان دو عبارتوں کو جو بھی شخص غور تامل سے ملاحظہ کرے گا وہ اس نتیجہ پر ضرور پہنچے گا کہ ہاتھ کے ذریعے کام کرنے سے ہاتھ کا جارحہ ہونا لازم نہیں آتا۔ البتہ ہاتھ سے بوجہ عجز و مجبوری کام کرنا جیسے انسان اس کے ذریعے کام کرتا ہے، اس کو جارحہ بناتا ہے، ورنہ یہ دونوں اکابر پھر مجسمہ بنتے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ان دونوں کی خوش بختی یہ ہو کہ اشاعرہ کی طرف منسوب ہیں، بے چارا ابن تیمیہؒ بالیدین اللتین هما الیدان سے مجسم بنے، مگر یہ لوگ ان صریح عبارتوں سے بھی 'اکابرِ اشاعرہ' ہی رہے۔ ہماری اس بات کی دلیل یہ ہے کہ خود قرآن میں والسموات مطویات بیمینه (۱) وارد ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ خطبہ دیتے ہوئے فرمایا:

> يطوي الله عزوجل السموات يوم القيامة ثم يأخذ هن بيده اليمنىٰ ثم يقول أنا الملك أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ ثم يطوي الأرض يأخذهن بيده الأخرى ثم يقول أنا الملك أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ (۲)

> اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کو لپیٹ لے گا پھر اپنے دائیں ہاتھ میں لے گا اور پکارے گا: میں ہوں بادشاہ، کہاں ہیں جبار بننے والے؟ کہاں ہیں متکبر؟ پھر زمینوں کو لپیٹ لے گا اور اپنے دوسرے ہاتھ میں لے گا پھر پکارے گا: میں ہوں بادشاہ، جبار بننے والے کہاں ہیں؟ کہاں ہیں متکبر؟

اس طرح کی دیگر بے شمار احادیث ہیں۔ أنت الذي خلقك الله بيده۔ (۳) کتب لك التوراة بيده۔ (٤) ان نصوص سے معلوم ہوا کہ اس کی طرف ہاتھ سے کام کرنے کی نسبت سے تجسیم لازم نہیں آتی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ 'امام العصر جرکسی' کا یہ قول بھی من باب الخرافات والواہیات ہے۔ الحمد للہ۔ ہم جوارح پر آگے تفصیل سے بحث کریں گے۔ إن شاء اللہ تعالیٰ۔ یہاں اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہے۔

ایک اور نمونہ

ہم یہاں دراصل ایک دو مثالیں اس بات کی توضیح کے لیے بیان کرنا چاہتے تھے کہ صفات باری تعالیٰ کی نفی کرنے والے ہمیشہ صفات کا اثبات کرنے والوں پر تجسیم کا الزام لگاتے ہیں، ایک مثال تو ہم نے پیش کی، ایک دوسری مثال بھی پیش خدمت ہے۔ ہمارے محترم ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

۱-الزمر: ٦٧ ۲-لأسماء والصفات، ص ۳۱۷

۳-مسلم ۴-بخاری

'ید' سے جب ظاہری معنیٰ مراد ہو، تو وہ ذات کا عضو اور جزو بنتا ہے، جس سے سلفیوں کے بقول اللہ تعالیٰ نے کچھ کام بھی کیے، مثلاً اللہ نے اپنے ہاتھ سے تورات لکھی اور جنت عدن کے درخت لگائے، اور اپنے ہاتھ سے صدقہ پکڑتے ہیں، اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے اعضا ہوں اور یوں اللہ تعالیٰ کی ذات قابل تقسیم ہو، خواہ عقلاً ہی ہو، اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہو، اللہ کی آنکھ اور کان سے بھی ظاہری معنیٰ مراد ہوں، تو وہ اعضائے ذات ہیں جن سے اللہ دیکھتے اور سنتے ہیں، اسی طرح اللہ ان اعضا کے محتاج ہوئے۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر ابن الجوزیؒ کی کوئی بات بندہ مان بھی لے، تو پھر ڈاکٹر صاحب کی تنقید سے بچ نہیں سکتا، کیونکہ تقسیم عقلی تو بہر حال ذات وصفات میں موجود ہے، اگرچہ وہ صفاتِ معنویہ ہی کیوں نہ ہو۔ اور اس تقسیم کا تو ابوالحسن اشعریؒ کے ہاں بھی ثبوت موجود ہے، لکھتے ہیں:

ويجب أن لا تكون غيره عزوجل "لأن غير الشيء هو مفارقته له على وجه من الوجوه والباري عزوجل لا تجب مفارقة صفاته له من قبل أن يكون في مفارقتها له ما يوجب حدوثه وخروجه عن الإلهية وهذا يستحيل عليه ...... ولا يجب إذا لم تكن هذه الصفات غيره أن تكون نفسه لاستحالة كونه حياة أو علما أو قدرة لأن من كان كذلك لم يبين منه الفعل وذلك أن الفعل يتأتى من الحي القادر والعالم دون الحياة والعلم والقدرة۔ (۲)

واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اس کے غیر نہ ہوں، کیونکہ کسی چیز کا غیر وہ ہوتا ہے جو اس چیز سے کسی نہ کسی طرح جدا ہو سکتا ہو، مگر اللہ تعالیٰ سے اس کی صفات کی مفارقت جائز نہیں ہے، اس وجہ سے کہ یہ چیز اللہ تعالیٰ کے حدوث اور اس کی الٰہیت سے خروج کا موجب ہے، اور یہ اس پر مستحیل ہے ...... مگر یہ بھی لازم نہیں ہے کہ جب اس کی صفات اس سے غیر نہ ہوں، تو وہ عین نفس الٰہی ہو۔ اس لیے کہ اللہ کا حیات ہونا، اور علم ہونا اور قدرت ہونا محال ہے، کیونکہ جو ذات ایسی ہو تو اس سے فعل کا ظہور نہیں ہوگا، اس لیے کہ فعل کا ظہور تو اس ذات سے حاصل ہوتا ہے جو زندہ، قادر، عالم ہو، حیات، علم اور قدرت سے نہیں ہوتا۔

اس عبارت سے ظاہر ہے کہ صفات نہ اللہ تعالیٰ کے غیر بمعنیٰ جائز الانفکاک ہیں اور نہ اس کے عین ہیں۔ 'غیر' ہونے سے احتیاج اور حدوث لازم آتا ہے، عین ہونے سے فعل کے صدور وظہور کا راستہ بند

۱- سلفی حقائد، ص ۱۰۵
۲- رسالۃ أہل الثغر، ص ۱۳۷

ہو جاتا ہے۔ جب مفہوماً 'غیر' ہو گئے تو کیا اللہ تعالیٰ کی ذات قابل تقسیم نہ ہوئی، خواہ عقلاً ہی ہو؟ اور جب اللہ تعالیٰ کی ذات قابل تقسیم ہوگئی اور ڈاکٹر صاحب کے تصور کے مطابق یقیناً ہو گئی، تو پھر جہمی لوگ ابوالحسن اشعریؒ کے بارے میں کیا یہی فرمائیں گے کہ وہ سلفی اور غیر مقلد ہو گئے؟ یا پھر وہ عربی شاعر کے بقول ؎

إذا قالت حذام فصدقوها
فإن القول ما قالت حذام

کا ورد شروع کریں گے؟ ہمارا دونوں جہت میں بہر حال فائدہ ہے۔ چاہے ڈاکٹر صاحب اشعریؒ کو سلفیوں کی طرف دھکیل دیں اور چاہے تو اپنے شہ پارہ پر نظر ثانی فرمائیں۔ ہم ذرا آگے اس بات کی مزید وضاحت کریں گے، مگر پہلے ایک دو عبارتیں ملاحظہ ہوں، جن سے معلوم ہو جائے گا کہ ڈاکٹر صاحب کے منظورِ نظر اہل سنت بھی اللہ تعالیٰ کے لیے ید، وجہ، عین وغیرہ مانتے ہیں۔

شیخ حسین الطرابلسیؒ لکھتے ہیں:

ونقول أيضاً إن له تعالىٰ يدا وعينا وقدما ليست كأعضاء نا بل هي علىٰ ما يليق به سبحانه لا تستلزم التجزء والمقدار وهو سبحانه أعلم بحقيقة تلك المعاني التي أرادها من تلك النصوص وهكذا القول في كل نص متشابه۔ (۱)

ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے 'ید'، 'عین' اور 'قدم' ثابت ہیں، مگر ہمارے اعضا کی طرح نہیں ہے، بلکہ وہ اس طرح ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہے۔ تجزی اور مقدار کو مستلزم نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ ان معانی کی حقیقت کا خوب عالم ہے جو اس نے ان نصوص سے مراد لیے ہیں اور اسی طرح کا قول اہل سنت کا ہر نص متشابہ میں ہے۔

اور خود ڈاکٹر صاحب نے بھی لکھا ہے:

فرقہ معتزلہ نے ان کے ظاہری معنیٰ کو چھوڑ کر تاویلات کرنا واجب کہتا ہے، مثلاً ید سے قوت وقبضہ اور وجہ سے ذات الٰہی مراد لینا واجب سمجھتا ہے۔ اس کی دلیل ہے کہ اگر ان سے ہاتھ اور چہرہ ہی مراد ہو تو اللہ تو انسان کی مثل ہو جائیں گے، حالانکہ قرآن پاک میں ہے: ليس كمثله شيء اس کی مثل کوئی شی نہیں ہے۔ معتزلہ کی یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے ید (ہاتھ) ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مخلوق کا سا ہاتھ ہو، بلکہ اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے، لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں اور اللہ کا چہرہ ہے لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں ہے، بس وہ ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہے۔ (۲)

۱- الحصون الحمیدیہ، ص ۲۸ ۲- اسلامی عقائد، ص ۴۳

اس عبارت پر بار بار غور کرنے کی ضرورت ہے، تین باتیں اس سے روز روشن کی طرح ثابت ہیں:

۱- پہلی بات یہ ہے کہ اہل سنت وہ لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ، چہرہ وغیرہ مانتے ہیں مگر شرط یہ ہے کہ ان کا یہ اعتقاد بھی ہو کہ اللہ کے ہاتھ اور چہرہ وغیرہ مخلوق کے ہاتھ اور چہرے کی طرح نہیں ہیں۔

۲- دوسری بات یہ ہے کہ معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ اگر 'ید' اور 'وجہ' سے ہاتھ اور چہرہ مراد لیا جائے تو پھر اللہ تعالیٰ انسانوں کی مثل ہو جائیں گے۔ اور خیر سے یہی بات ڈاکٹر صاحب سلفیوں پر اعتراض کے سلسلے میں پیش کرتے ہیں۔

۳- تیسری بات یہ ہے کہ معتزلہ کا یہ قول اور استدلال غلط ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مخلوق کا سا ہاتھ ہو، اور نہ اس کے لیے چہرہ ماننے سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ مخلوق کا سا چہرہ ہو۔

کوئی بندہ اس کی روشنی میں ڈاکٹر صاحب کی وہ پہلی مذکورہ عبارت دیکھ لے اور پھر فیصلہ فرمائے کہ اہل سنت کون ہیں؟ کیوں کہ ڈاکٹر صاحب نے اس منتقد علیہ قول کو اس درج بالا کتاب میں اہل سنت کا مذہب قرار دیا ہے۔ اگرچہ اس کتاب میں اہل سنت سے اپنا راستہ الگ بنایا ہے، معتزلہ اور جہمیہ کے وکیل کون بنے ہیں؟ کیا اللہ کے لیے ہاتھ ماننے سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کا ہاتھ مخلوق کے ہاتھ کی طرح ہو؟ جو لوگ قرآن وسنت کے ساتھ سلف صالحین کے افکار بھی مطالعہ کرتے ہیں، وہ سمجھ جاتے ہیں کہ یہ فضول اعتراضات ہیں، علمی دنیا میں ان کا کوئی وزن نہیں ہے۔

جہمیہ کا طریقہ واردات

ہر آدمی جب اپنے افکار کو قرآن وسنت کا نمایندہ بنانا چاہتا ہے تو وہ کچھ ایسی اصطلاحات بناتا ہے، جن میں وہ اپنے پسند کے بعض مطالب کو شامل رکھتا ہے، اور بعض دیگر کو ان سے خارج کر دیتا ہے۔ پھر وہ ان اصطلاحات کے استعمال کے ذریعے اپنی مبغوض چیزیں لوگوں کی نظروں میں دائرہ قرآن وسنت سے باہر دکھاتا ہے اور محبوب چیزوں کو قرآن وسنت کے دائرہ میں داخل بلکہ دخیل دکھاتا ہے، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

> وقد صار كل من أراد نفي شيء مما أثبته الله لنفسه من الأسماء والصفات عبّر بها من مقصوده فيتوهم من لا يعرف مراده إن المراد تنزيه الرب الذي ورد به القرآن وهو إثبات أحديته وصمديته ويكون قد أدخل في تلك الألفاظ ما رآه هو منفيا وعبر عنه بتلك العبارة وضعا له وإصطلاحا إصطلح عليه هو ومن وافقه علىٰ ذلك المذهب وليس ذلك من لغة العرب التي نزل بها

القرآن ولا من لغة أحد من الأمم ثم يجعل ذلك المعنىٰ هو مسمى الأحد والصمد والواحد ونحو ذلك من الأسماء الموجودة في الكتاب و السنة ويجعل ما نفاه من المعاني التي أثبتها اللّٰه ورسوله من تمام التوحيد۔ (۱)

ہر وہ شخص جو کسی ایسی چیز کی نفی کا ارادہ کرتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے اسماء وصفات میں سے ثابت کیا ہو، تو وہ ان الفاظ کو اپنے مقصود سے تعبیر کے لیے متعین کرتا ہے۔ پھر جو شخص اس کی مراد نہیں جانتا وہ یہ خیال کرتا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی وہ تنزیہ ہے جو قرآن مجید میں وارد ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کی احدیت اور صمدیت کا اثبات ہے۔ حالانکہ اس نے ان الفاظ میں اس مفہوم کو داخل کیا ہوگا، جو اس کے نزدیک منفی تھا، پھر انہوں نے ان الفاظ کے ذریعے اس موضوع اور مصطلح مفہوم کی تعبیر کی ہوتی ہے، جس پر اس شخص اور اس کے اہل مذہب کا اتفاق ہوا ہوتا ہے۔ یہ مفہوم ان الفاظ میں اس زبان میں موجود نہیں ہوتا، جس میں قرآن کا نزول ہوا ہے۔ قوموں کی لغات بھی میں کسی لغت میں نہیں ہوتا ہے، پس وہ شخص اس معنیٰ کو احد، الصمد اور واحد کا مسمیٰ قرار دیتا ہے، ایسے ہی وہ اسما بھی جو کتاب وسنت میں موجود ہوتے ہیں۔ رہے وہ معانی جن کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے ثابت کیا ہوا تھا، اور اس نے نفی کیا تمام توحید میں سے بنا دیتا ہے۔

حاصل اس طویل کلام کا یہ ہوا کہ بعض لوگ قرآن وسنت کے مصطلح الفاظ میں جب کوئی مفہوم منفی پاتے ہیں اور اس کو ان میں داخل کرنا چاہتے ہیں، تو ان الفاظ کے ذریعے اپنے مذموم مفہوم سے تعبیر کرنا شروع کر دیتے ہیں، عام لوگ خطا میں پڑ جاتے ہیں، پس یہ لوگ اپنے مفہوم کو اصل قرار دیتے ہیں اور اس قرآنی مفہوم کی نفی کو کمال توحید میں سے قرار دیتے ہیں۔ جیسے ہمارے زمانے کے عقل پرست مفکرین نے کیا۔

ترکیب کی بحث

اب ذرا 'ترکیب' کی بات کرتے ہیں۔ بنی آدم کی عقل میں اور انسانوں کی بولی میں معقول 'ترکیب' وہ ہے جو ایسے اجزا سے وجود میں آئی ہو کہ ان کے بعض حصے بعض دیگر سے متمیز ہو سکتے ہوں، جیسا کہ انسان کی ترکیب اعضا و اخلاط سے ہے اور کپڑے کی ترکیب اپنے اجزا سے ہے، برابر ہے کہ ایک جزو دوسرے سے منفصل ہو جیسے آدمی کا ہاتھ آدمی سے منفصل ہے، یا اس میں شائع ہو جیسے پانی دودھ میں ہوتا ہے۔ یہ ترکیب تمام انسانوں کے ہاں معتبر ہے۔ مگر بعض لوگوں نے 'ترکیب' کی اور بھی بہت ساری اقسام تجویز کی ہیں۔ جن

۱۔ مجموع الفتاویٰ، ۱۷/۱۹۱

کی ہم ادھر مختصر مگر جامع وضاحت کریں گے۔

کل پانچ ترکیبیں ہیں:

۱- ایک ترکیب وجود اور ماہیت سے۔

۲- دوسری ترکیب جنس اور فصل سے۔

۳- تیسری ترکیب ذات اور صفات سے۔

۴- چوتھی ترکیب جسم اور عرض سے، اور ایک ترکیب کی بات پہلے گزری ہے۔

جب یہ صورتِ حال ہوگئی تو بات سمجھ لینی چاہیے کہ ذات الٰہی اور صفات میں اجزا کی ترکیب نہیں ہے۔ یہاں تو ذات وہ ہے جو قائم بنفسها ہے اور ان لوازم کو مستلزم ہے کہ اس ذات کا وجود صرف انہی کے ساتھ ثابت ہو سکتا ہے۔ موصوف کی صفات تو اس کے اجزا نہیں ہوتے اور نہ ہی ابعاض ہیں، کہ بعض ان میں بعض دیگر سے الگ ہو سکیں، یا یہ ابعاض اس سے جدا ہو سکیں تا کہ خصم کا یہ قول صحیح ہو جائے کہ ذاتِ الٰہی اس ترکیب سے مرکب ہے، یا مرکب نہیں ہے۔ کیوں کہ ترکیب اور اس کی نفی اس کے تصور کی فرع ہے، لیکن اس کا تصور ادھر منفی ہے۔ پھر بالفرض اگر اس کو مرکب کا نام دیا جائے، تو یہ نہ امکان کو مستلزم ہے اور نہ حدوث کو، کیونکہ اللہ تعالیٰ محتاج قطعاً نہیں ہے۔ وہ تو غنی اور قیوم ہے۔

امید ہے کہ احباب ڈاکٹر صاحب کے مغالطہ کا حل سمجھ گئے ہوں گے۔

۱- مجموع الفتاوی، ۱۷/۱۹۱

یزید پر لعنت کی بحث

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے نقل کرتے ہیں:

پھر تم نے اپنے اختراعی مذہب کو یزید بن معاویہؒ کے لیے عصبیت کے ساتھ مزین کیا۔ حالانکہ تم جانتے ہو کہ امام احمد بن حنبلؒ نے اس پر لعنت کو جائز کہا ہے اور ابو محمد تمیمی تمہارے امام ابو یعلیٰ کے بارے میں کہتے ہیں کہ انہوں نے امام احمدؒ کے مذہب پر ایسا دھبہ لگایا ہے، جو قیامت تک ڈھل نہیں سکتا۔(۱)

ہم اس عبارت کے حوالے سے چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔ جن سے ان تینوں باتوں کی حقیقت معلوم ہو جائے گی۔

۱- امام احمدؒ کی یزید پر لعنت:

پہلی بات کے بارے میں گزارش یہ ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ سے لعنت یزید کے بارے میں ان کے بیٹے صالح نقل کرتے ہیں:

قال صالح بن أحمد قلت لأبي أن قوما يقولون أنهم يحبون يزيد فقال يا بني وهل يحب يزيد أحد يؤمن بالله واليوم الآخر؟ فقلت يا أبت فلما ذا لا تلعنه؟ فقال يا بني متى رأيت أباك يلعن أحدا۔ (۲)

میں نے اپنے والد سے کہا کہ لوگوں کی ایک جماعت کہتی ہے کہ وہ یزید سے محبت کرتے ہیں، انہوں نے فرمایا: بیٹا! کیا کوئی اللہ تعالیٰ اور آخرت پر ایمان رکھنے والا بندہ یزید سے محبت رکھ سکتا ہے؟ میں نے کہا: پھر آپ اس پر لعنت کیوں نہیں کرتے؟ فرمایا: بیٹا! تو نے کبھی اپنے والد کو کسی پر لعنت کرتے دیکھا ہے؟

محققین کے نزدیک یزید پر لعنت جائز نہیں ہے۔ ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

۱- سلفی عقائد، ص ۲۰ ۲- مجموع الفتاوی، ۴/۴۸۳

فإن قيل هل يجوز لعن يزيد لأنه قاتل الحسين أو أمر به؟ قلنا هذا لم يثبت أصلا فلا يجوز أن يقال أنه قتله أو أمر به ما لم يثبت فضلا عن اللعنة۔ (۱)

اگر بطور سوال کہا جائے کہ کیا یزید پر لعنت جائز ہے؟ کیونکہ وہ سیدنا حسینؓ کا قاتل ہے یا اس کے قتل کا حکم کرنے والا ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ یہ بات ثابت نہیں ہے۔ تو یہ جائز نہیں ہے کہ کہا جائے: اس نے سیدنا حسینؓ کو قتل کیا یا اس کے قتل کا حکم دیا، جب تک ثبوت نہ ہو۔ لعنت تو بہت دور کی بات ہے۔

بدء الامالی میں کہتے ہیں:

ولم يلعن يزيدا بعد موت
سوى المكثار في الإغراء غالي

یعنی یزید پر موت کے بعد سلف میں سے کسی نے لعنت نہیں کی، مگر وہ لوگ جنہوں نے حدود سے تجاوز کیا اور لوگوں کو اس کے خلاف اکساتے ہیں (یعنی روافض)۔

اس مسئلے میں سعد تفتازانیؒ وغیرہ نے بھی حد سے تجاوز کیا ہے، جو لکھا:

والحق أن رضاه بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة اهل بيت النبيﷺ عليه السلام مما تواترمعناه وإن كان تفاصيله آحادا فنحن لا نتوقف في شأنه بل في إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وعلىٰ أعوانه۔ (۲)

حق یہ ہے کہ قتل حسین رضی اللہ عنہ پر اس کا راضی اور خوش ہونا، اور اہل بیت کی توہین کرنا، اس کا معنیٰ متواتر ہے، اگرچہ تفصیلات اس کی آحاد ہیں، ہمیں اس کی شان میں نہیں بلکہ اس کے ایمان میں بھی توقف ہے۔ اس پر اور اس کے اعوان وانصار پر اللہ کی لعنت ہو۔

مگر یہ تیزی صرف 'غلو' کا نتیجہ ہے۔ یہ باتیں بطریق آحاد بھی ثابت نہیں ہیں، تواتر کا سعد نے کس طرح دعویٰ کیا؟ ملا علی قاریؒ نے اس کے جواب میں لکھا کہ

ورد بأنه لم يثبت بطريق الآحاد فكيف يدعى في مقام المراد۔ (۳)

دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم بالفرض یہ مان لیں کہ اس قسم کی کچھ باتیں وارد ہیں تو وہ تاریخی فضولیات ہیں جن سے حجت قائم نہیں ہوسکتی۔

وذلك لأنه لم يثبت أنه قتله ولا أمر بقتله ولا رضي إلا ما حكي في بعض التواريخ مما لا تقوم بمثله حجة۔ (٤)

۱۔ إحیاء العلوم،۳/۱۶۹
۲۔ شرح العقائد، ص۳۷۵
۳۔ ضوء المعالي، ص۵۱
۴۔ الفتاوىٰ الحدیثیہ، ص۳۵۶

پھر فرض کرتے ہیں کہ یزید نے سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کے قتل کا حکم کیا تھا، اور اس کے قتل سے راضی تھا تب بھی یہ اس کے لعن کا موجب نہیں ہے۔

علیٰ أن الأمر بقتل الحسینؓ بل قتله لیس موجبا للعنة علیٰ مقتضی قول أهل السنة من أن صاحب الکبیرة لایکفر۔ (۱)

بعض علماء نے تو بہت صراحت کے ساتھ لکھا:

وأما یزید إذا کان صادقا في قتل الحسین رضي الله عنه فإنه مؤمن قتل مؤمنا ولم یقتل نبیا یرجی أن یغفر له إن لم یر قتله حلالا فقاتل عم النبي علیه السلام قد غفر له وقاتل ابن عم النبي علیه السلام فکیف لا یغفر له إن مات بالإیمان۔ (۲)

یزید اگر قتل حسین رضی اللہ عنہ میں صادق بھی ہو، تو پھر وہ ایک مومن ہے جس نے دوسرے مؤمن کا قتل کیا، کوئی نبی علیہ السلام کو تو قتل نہیں کیا۔ اس کے لیے مغفرت کی امید ہے۔ اگر انہوں نے سید حسین رضی اللہ عنہ کے قتل کو حلال نہ سمجھا ہو۔ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا سیدنا حمزہؓ کے قاتل کی مغفرت ہو سکتی ہے تو پھر نبی علیہ السلام کے عم زاد کے قاتل کی مغفرت کیوں نہیں ہو سکتی؟ بشرطیکہ وہ ایمان پر مرا ہو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ یزید بن معاویہؒ پر لعنت محققین کے نزدیک جائز نہیں ہے اور یہی درست موقف ہے۔ ابن الجوزیؒ نے جو کچھ نقل کیا ہے، اس کا ثبوت فراہم کرنا ڈاکٹر صاحب کی ذمہ داری ہے۔

۲- اہل السنّت کا موقف:

دوسری گزارش یہ ہے کہ خود یزید بن معاویہؒ کے بارے میں اہل سنت والجماعت کا کیا موقف ہے؟ اور عام لوگوں کا کیا موقف ہے؟ اس بارے میں گزارش یہ ہے کہ محدث ابن الصلاحؒ کے فتاویٰ میں ہم نے پڑھا تھا کہ لوگوں کے یزیدؒ کے بارے میں تین موقف ہیں، لیکن اب وہ فتاویٰ ہمیں میسر نہیں ہے اس لیے دیگر کتابوں سے وہ بات نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

ایک گروہ ایسا ہے جو یزید کی محبت میں 'غلو' سے کام لیتا ہے۔ ان سے مودت ومحبت کا دم بھرتا ہے اور سیدنا حسین کی توہین کرتا ہے۔ یہ لوگ نواصب کہلاتے ہیں، ان میں سے بعض لوگ تو سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کو مجرم، اور باغی بھی تصور کرتے ہیں اور ان کے قاتلین کو برحق سمجھتے ہیں۔ بعض دیگر لوگ صرف سیدنا

۱- ضوء المعالی، ص ۵۰

۲- ہدایۃ الاعتقاد، ص ۳۰۹

حسین رضی اللہ عنہ کی خطائے اجتہادی کے قائل ہیں اور یزید کو حاکموں میں سے ایک حاکم اور خلفا میں سے ایک خلیفہ تصور کرتے ہیں، اور یزیدؒ کی فضیلت کے گن نہیں گاتے۔ یہ بڑے بڑے اساطین کی رائے ہے۔ راقم بھی اس آخری قول کا قائل ہے۔

دوسرا گروہ وہ ہے جو یزید پر سب وشتم کرتا ہے، اس پر لعنت بھیجتا ہے۔ بعض تو اس کے کفر کے بھی قائل ہیں۔ ان لوگوں کا خیال ہے کہ یزید نے 'بدر' میں اپنے بزرگوں کے قتل کا انتقام لیا۔ اس بارے میں وہ کچھ خرافات بھی تاریخ سے نقل کرتے ہیں۔ اس گروہ کے معتدل لوگ وہ ہیں جو یزید کو فاسق و فاجر تصور کرتے ہیں۔ یہ لوگ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے موقف کو مبنی برصواب تو کیا بلکہ مبنی برفضیلت و جہاد سمجھتے ہیں۔ ہمارے ملک کے بعض سیاسی مفکرین یہی رائے رکھتے ہیں۔

تیسرا گروہ وہ ہے جو نہ یزید سے محبت کرتا ہے اور نہ اس پر لعنت کرتا ہے۔ دیگر خلفا کی طرح اسے ایک خلیفہ سمجھتے ہیں؟ اہل سنت والجماعت کی اکثریت اس رائے کی قائل ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

والناس في يزيد ثلاث فرق فرقة تتولاه وتعظمه وتحبه وفرقة تسبه وتلعنه وفرقة متوسطة في ذلك لا تتولاه ولا تلعنه وتسلك به مسلك سائر ملوك الإسلام وخلفاء هم غير الراشدين في ذلك وهذه الفرقة هي المصيبة ومذهبها هو اللائق بمن يعرف سير الماضين۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ ابن الجوزیؒ نے جو لعنت کے جواز کا قول امام احمد بن حنبلؒ کی طرف منسوب کیا ہے، محل نظر ہے کیونکہ امام احمد بن حنبلؒ معتدل اہل سنت میں سے تھے، متشدد لوگوں سے کوئی تعلق نہیں رکھتے تھے۔

۳- کیا امام احمدؒ کا اعتقاد تمیمیوں کے مطابق تھا؟

تیسری گزارش یہ ہے کہ ابو محمد تمیمی اگر ابویعلیٰ کے بارے میں کہے کہ "انہوں نے امام احمدؒ کے مذہب کو ایسا دھبہ لگایا ہے جو قیامت تک دھل نہیں سکتا" تو اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کیونکہ تمیمی اشاعرہ کی طرف انتہائی مائل تھے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا:

وكان من أعظم المائلين إليهم التميميون أبو الحسن التميمي وابنه وابن ابنه ونحوهم وكان بين أبي الحسن التميمي وبين القاضي أبي بكر ابن الباقلاني من المودة والمحبة ما هو معروف مشهور ولهذا اعتمد الحافظ ابو بكر

ا۔ مجموع الفتاویٰ ۴/۴۸۳، الصواعق المحرقۃ ص ۳۱۷

البيهقي في كتابه الذي صنفه في مناقب الإمام أحمد بن حنبلؒ لما ذكر اعتقاده اعتمد على مانقله من كلام أبي الفضل عبد الواحد بن أبي الحسن التميمي۔ (۱)

حنابلہ میں سب سے زیادہ مائل اشاعرہ کی طرف تمیمی علما تھے، یعنی ابوالحسن تمیمی، اس کا بیٹا اور اس کا پوتا، ابوالحسن تمیمی اور قاضی ابوبکر باقلانیؒ میں جو تعلق اور محبت کا رشتہ تھا وہ معروف ومشہور ہے۔ اسی بنا پر جب حافظ ابوبکر بیہقیؒ نے اپنی کتاب مناقب احمد بن حنبلؒ تصنیف کی، تو اس میں امام احمد بن حنبلؒ کے اعتقاد کے حوالے سے ابوالفضل بن ابی الحسن تمیمی کے کلام پر اعتماد کیا۔

ہمارے زمانے کے جہمیہ بھی تمیمیوں کے نقل کردہ اعتقادات پر اعتماد کا دم بھرتے ہیں، اور اسے امام احمد بن حنبلؒ کا عقیدہ باور کراتے ہیں۔ حالانکہ ان سے براہ راست نقل کرنے والے بہت ہیں۔ مگر یہ لوگ امام احمد بن حنبلؒ سے براہِ راست نقل کرنے والے علمائے کرام کو نظر انداز کرتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب کے باب نمبر۴ ''امام احمدؒ کا مسلک سلفیوں کے مسلک سے مختلف ہے۔'' میں تمیمیوں کے نقل پر بواسطہ 'امام العصر جرکسی' اعتماد کیا ہے۔ یہ ابومحمد رزق اللہ تمیمی تو بہت متاخر ہے۔ ۴۸۸ھ میں وفات پایا ہے اور ابوالفضل تمیمی ۴۱۰ھ میں وفات پایا ہے۔ یعنی تیسرے طبقے میں ہے۔ پھر جو عقیدہ ان لوگوں نے ترتیب دیا ہے۔ اس میں امام احمد بن حنبلؒ کے الفاظ نہیں ہیں، بلکہ جو انہوں نے خود سمجھا اس کو بیان کیا۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

وله في هذا الباب مصنف ذكر فيه من اعتقاد أحمد ما فهمه ولم يذكر فيه ألفاظه، وإنما ذكر جمل الاعتقاد بلفظه نفسه وجعل يقول: 'وكان أبو عبد اللّٰه' وهو بمنزلة من يصنف كتابا في الفقه على رأى بعض الأئمه ويذكر مذهبه بحسب ما فهمه ورآه وإن كان غيره بمذهب ذلك الإمام أعلم منه بألفاظه وأفهم بمقاصده۔ (۲)

ابوالفضل تمیمی کی عقائد کے باب میں ایک تصنیف بھی ہے جس میں انہوں نے امام احمد بن حنبلؒ کے اعتقاد کو اپنے فہم کے مطابق ذکر کیا ہے اس میں امام احمد بن حنبلؒ کے الفاظ ذکر نہیں کیے بلکہ ان کے جملہ اعتقادات اپنے الفاظ میں نقل کیے ہیں، مگر طریقہ یہ اختیار کیا کہ 'ابوعبداللہ' یعنی امام احمد کا یہ قول ہے اور فلاں خیال ہے۔ یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے کوئی عالم بعض ائمہ کی رائے کے مطابق ایک کتاب فقہ میں تصنیف کرے اور پھر اس میں اپنے امام کا مذہب اپنے فہم وخیال کے مطابق ذکر

۱۔ مجموع الفتاویٰ ،۴/۱۰۱ ۲۔ مجموع الفتاویٰ ،۱/۱۰۱

کرے۔ اگر چہ دیگر لوگ اس امام کے مذہب کے ان سے زیادہ علم والے ہوں۔ اور اس امام کے الفاظ کو بھی اس سے زیادہ جانتے ہوں، اور ان کے مقاصد کا بھی اس سے زیادہ فہم رکھتے ہوں۔

اس بات کو ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ کے عقیدے کے حوالے سے صرف ابن الجوزیؒ اور تمیمیوں پر اعتماد نہیں ہوسکتا۔ جہمیہ سلفیوں پر اسی راستے سے حملہ آور ہوتے ہیں۔ دیکھیے جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے امام احمد بن حنبلؒ کے عقیدہ کے حوالے سے یہ لکھا ہے:

وقد روى الإمام أبو الفضل التميمي شيخ الحنابلة والحافظ ابن الجوزي وغيرهما من أعيان المذهب عن الإمام أحمد ما عليه الجماعة من تنزه الحق عن الجسمية ولوازمها، روى البيهقي في مناقب الإمام أحمد بسنده عن أبي الفضل أنه قال أنكر أحمد على من قال بالجسم وقال إن الأسماء ماخوذة من الشريعة واللغة، وأهل اللغة وضعوا هذا الإسم على ذي طول وعرض۔(۱)

حالانکہ ان دو علما کی رائے تب معتبر ہوگی جب امام احمد بن حنبلؒ سے براہ راست استفادہ کرنے والے بھی اس رائے میں ان سے متفق ہوں۔ پھر 'امام العصر جرکسی' نے امام بیہقی کے حوالے سے شیخ ابوالفضل تمیمی سے یہ نقل کیا ہے کہ اسماء شریعت ولغت سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ اہل لغت نے جسم کا نام طول وعرض اور تالیف وترکیب سے مرکب چیز کے لیے وضع کیا ہے۔

حالانکہ ابوالفضل تمیمی المتوفی ۴۱۰ھ نے اس بات کی کوئی سند امام احمدؒ تک بیان نہیں کی ہے۔ مگر جہمیہ کے اس 'امام العصر جرکسی' نے اپنے مذہب کو ثابت کرنے کے لیے اس قول سے زبردست فائدہ اُٹھایا ہے۔ ورنہ حقیقت میں یہ ایسا ہے جیسے کوئی شخص امام ابوحنیفہؒ کا عقیدہ قاضی ابن ابی داؤد اور محمد بن شجاع ثلجی سے اخذ کرے۔ اس پر کوئی بھی مخلص حنفی شاید متفق نہ ہو جائے۔

شہ پارۂ محترم

محترم ڈاکٹر صاحب آگے ابن الجوزیؒ کی بات الفاظ میں تحریر کرتے ہیں:

میں نے ان لوگوں پر رد کرنے کو ضروری سمجھا تاکہ ان کی باتوں کو امام احمد بن حنبلؒ کی طرف منسوب نہ کیا جائے اور اس بات سے میں خوفزدہ نہیں ہوا، کہ مذکورہ عقائد کچھ لوگوں کے دلوں میں راسخ ہو چکے ہیں، کیونکہ عمل کا مدار دلیل پر ہے، خاص طور سے اللہ تعالیٰ کی معرفت میں' کہ اس میں تقلید جائز نہیں ہے۔(۲)

۱۔العقیدۃ وعلم الکلام،ص۴۱۰ ۲۔سلفی عقائد،ص۲۰

شاطرانہ چال

ہم کہتے ہیں کہ ابن الجوزیؒ کی یہ بات ایسی ہے جیسا کہ ہمارے زمانے کے مشہور منکر سنت، غلام احمد پرویز جس کو بعض لوگ 'سکرٹریٹ کے شاطر بابو' کا نام بھی دیتے ہیں۔ اس نے کہا کہ ''میں نے حدیث کا انکار صرف اس لیے کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاک دامن کو حدیث کے غلیظ دھبوں سے پاک کروں، جو عجمی سازش کے مرتکب لوگوں نے اس پر لگائے ہیں۔ میری غیرت نے مجھے آرام سے چپ چاپ بیٹھنے نہیں دیا، لہٰذا میں نے برملا اس کا انکار کیا، اور اب اللہ کا شکر ہے کہ بہت حد تک صفائی ہوگئی ہے۔''

اگر 'پرویز' کا یہ کہنا حقیقت واقعی ہے، تب ابن الجوزیؒ کی یہ بات بھی درست ہے، اگر وہ حقیقت واقعی نہیں ہے تو یہ بھی نہیں۔ ابن الجوزیؒ کی اس بات کے غیر واقعی ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ اگر فی الحقیقت ائمہ ثلاثہ، ابن حامدؒ، ابوالحسن زاغونیؒ اور قاضی ابویعلیٰ فکر امام احمد بن حنبلؒ سے تجسیم کی طرف لڑھک گئے تھے، تو وہ بالسند امام احمد بن حنبلؒ کے اقوال سے انہیں ملزم کر سکتے تھے، مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا اور اس کے ایسا نہ کرنے کی وجوہات باریک بین لوگوں سے مخفی نہیں ہیں۔ بلکہ انہوں نے خود جو راستہ اختیار کیا اور جن نصوص کی تاویلات کی ہیں، اس کے خلاف بسند متصل صحیح امام احمد بن حنبلؒ کے اقوال موجود ہیں۔ اس کتاب میں اس بات کے بہت سارے شواہد ان شاء اللہ مل جائیں گے۔ اس درج بالا عبارت کے حوالے سے ہم ایک دو گزارشات احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

۱۔عقائد میں اجتہادی اختلاف:

پہلی گزارش یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ کا یہ کہنا کہ

وقد سئل الإمام أحمد رحمه الله عن مسئلة فافتى فيها فقيل هذا لا يقول به ابن المبارك فقال ابن المبارك لم ينزل من السماء وقال الإمام الشافعي استخرت الله تعالىٰ في الرد علىٰ الإمام مالك۔ (١)

امام احمد بن حنبلؒ سے ایک مسئلہ پوچھا گیا، انہوں نے جواب بتایا، وہاں کسی شخص نے کہا عبداللہ بن مبارکؒ تو اس کے قائل نہیں ہیں۔ اس پر امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا کہ عبداللہ بن مبارکؒ آسمان سے تو نہیں اُترے کہ ان سے اختلاف نہیں کیا جا سکتا، امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا تھا کہ میں نے امام مالک رحمہ اللہ پر رد لکھنے کے لیے اللہ تعالیٰ سے استخارہ کیا تھا۔ (۲)

۱۔ دفع الشبہ، مقدمۃ ۲۔ سلفی عقائد، ص ۲۰

خیال رہے کہ ابن الجوزیؒ کی عبارت کا یہ ٹکڑا ہم سے اوپر رہ گیا تھا، اس لیے اس کو ادھر پھر سے نقل کیا۔
ان دو عبارتوں سے کچھ باتیں صراحتاً معلوم ہوتی ہیں۔

۱- پہلی بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اہل شخص کو چاہیے کہ قرآن وسنت سے مستقل استفادہ کریں۔ یہ طریقہ اختیار نہ کرے کہ بس جی فلاں امام صاحب نے قرآن وسنت کو کھنگال دیا ہے، جو کچھ اس میں تھا، اسے نکال دیا ہے، اس لیے اب صرف انہی متخرج ومستنبط افکار کی پیروی ہوگی۔ اگر یہ رویہ درست ہوتا تو امام احمد بن حنبلؒ عبداللہ بن المبارکؒ سے اور امام شافعیؒ، امام مالکؒ سے کبھی بھی اختلاف نہ کرتے۔

۲- دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اختلاف کرنے کے لیے جس طرح علم اور فقاہت کی ضرورت ہے اسی طرح اخلاص اور للّٰہیت کی بھی ضرورت ہے، اسی لیے تو امام شافعیؒ نے امام مالک سے اختلاف کرتے وقت استخارہ کیا۔

۳- تیسری بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اہل حق کبھی اس بات کا خیال نہیں رکھتے کہ وہ کن سے اختلاف کررہے ہیں؟ وہ ہمارے ہم مذہب ہیں یا ہمارے مذہب کے مخالف؟ یعنی وہ فرقہ پرست اور مذہب پرست نہیں تھے۔ وہ اپنے قابل صد احترام اساتذہ کے ساتھ بھی اختلاف کرتے تھے، جیسا کہ امام شافعیؒ نے امام مالکؒ سے اختلاف کیا۔

۴- چوتھی بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگر کسی شخص کے ذہن میں کسی امام کی تقلید کے جراثیم ہوں، تو پھر ایسی بات بھی ان کے سامنے کی جاسکتی ہے کہ إن ابن المبارك لم ينزل من السماء وہ کوئی آسمان سے تو نہیں اترے۔ تقلیدی جراثیم رکھنے والے افراد کے سامنے ایسی باتیں رکھنا ممنوع نہیں بلکہ مفید ہے[1]۔

بعض دیگر ائمہ کرام نے ایک اور انداز سے بھی یہ بات تقلیدیوں کے سامنے رکھی ہے کہ وہ بھی آدمی تھے ہم بھی آدمی ہیں۔ فهم رجال ونحن رجال۔ مگر تقلیدیوں نے ان جملوں کے اصل مطلب کو تاویل سے پازند بنایا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اس عبارت پر اپنا مبارک حاشیہ یوں لگایا ہے:

"مطلب یہ ہے کہ ایک مجتہد کو اگر دوسرے مجتہد سے کسی مسئلے میں اتفاق نہ ہو، تو وہ اختلاف کرسکتا ہے۔"

محترم کا یہ جملہ قابل تعریف تو کیا معنیٰ قابل تردید بھی نہیں ہے، اس جملے کا وجود ہی اس کے فساد کی دلیل ہے۔ احباب کتب اہل حدیث کو زیر مطالعہ رکھا کریں تاکہ ایسے زہریلے جملوں سے حفاظت اور بچاؤ ممکن ہوسکے۔ ہم چاہتے تھے کہ اس جملے کی حقیقت واضح کریں پھر جی میں آیا کہ مکھی پر تلوار چلانا مناسب نہیں لگتا۔ ابوالطیب پر اللہ تعالیٰ رحم فرمائے، اس نے کہا تھا:

ولا جربت سيفي في هواء

یہ تو ایک ضمنی بات ہوئی۔ ہم اصلاً ابن الجوزیؒ کی اس عبارت کی توضیح کرنا چاہتے تھے کہ انہوں نے جو اقوال نقل کیے ہیں، ان سے اس کا مدعیٰ ثابت نہیں ہوتا۔ جو قول انہوں نے پیش کیا ہے، اس میں امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے امام عبداللہ بن المبارکؒ سے فقہی مسئلے میں اختلاف کیا ہے۔ کوئی عقائد کے مسئلے میں اختلاف نہیں کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے جو فقرہ بطور حاشیہ اس عبارت کے ساتھ درج کیا ہے، وہ بھی اسی مفہوم کا مؤید ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ تو فقہی مسئلے میں اختلاف کے جواز سے عقیدوی مسئلے میں اختلاف کے جواز پر استدلال کرنا نری سادگی ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے جو لکھا ہے کہ ''مطلب یہ ہے کہ ایک مجتہد کو اگر دوسرے مجتہد سے کسی مسئلے میں اتفاق نہ ہو، تو وہ اختلاف کر سکتا ہے''۔ تو کیا یہ جواز اختلافِ مجتہد عقائد کے مسائل میں بھی ہے، کہ ہر مجتہد عقائد میں اپنی اپنی رائے پر عمل کرے گا؟

ہمارا خیال ہے کہ ایسا نہیں ہے، ڈاکٹر صاحب چونکہ اس عبارت کا بدلیلِ سکوت مؤید ہے، اس لیے اس بات کا ثابت کرنا ان کے ذمے واجب ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم یہ بات بالفرض مان بھی لیں، تو پھر بھی مسئلہ گھمبیر ہے، صاف نہیں ہے۔ وہ یوں کہ ایک مجتہد دوسرے اس مجتہد سے اختلاف کر سکتا ہے، یا اختلاف کا سوچ سکتا ہے، جس کے افکار و آرا کا پہلے پابند ہو۔

اگر کوئی عالم مثلاً امام ابوحنیفہؒ کی آرا کا پہلے ہی پابند نہ ہو، پھر اجتہاد کے مرتبے تک پہنچ جائے، تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف شروع کیا، بلکہ کہیں گے کہ امام شافعیؒ نے امام مالکؒ سے اختلاف کیا، اور امام احمد بن حنبلؒ نے امام شافعیؒ سے اختلاف کیا۔ ہاں عمومی اعتبار سے اس کا بھی شاید جواز ہو کہ امام شافعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف کیا۔ عام طور پر مذہب کے شارحین اپنے اکابر کو اور اپنے مذہب کو اونچا مرتبہ دینے کے لیے یوں تعبیر کرتے ہیں کہ فلاں اس مسئلے میں ہمارا مخالف ہے۔ مگر اولین اور اصل مفہوم وہی ہے، جو ہم نے بیان کیا۔

ابن الجوزیؒ کا اصل مسئلہ

اس تناظر میں اگر دیکھ لیں تو ابن الجوزیؒ، ابن حامدؒ، اور ابوالحسن زاغونی کے مقلد کب تھے جو اب وہ ان سے اتفاق نہ ہونے کی بنیاد پر اختلاف کرتا ہے؟ وہ تو اگر تھے تو امام احمد بن حنبلؒ کے مقلد تھے، ان علماء ثلاثہ کی کب انہوں نے تقلید کی؟ اگر ذرا تامل سے کام لیا جائے، تو یہ بات سمجھ آ جائے گی کہ اصل مسئلہ کیا ہے؟ حقیقت میں ابن الجوزیؒ، امام احمد بن حنبلؒ سے الگ راستے پر چل پڑے، امام احمد بن حنبلؒ صفات خبریہ کو

کما ورد و کما جاء ت مانتے تھے۔ابن الجوزیؒ نے صفات خبریہ کے قلعے کو مسمار کرنا چاہا، تو اب دل میں تو انہیں احساس ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ کے خلاف بازار کو گرم کرتا ہوں۔ جب اس احساس نے تنگ کیا کہ وہ تو آپ کے امام اور مقتدا ہیں، تو اپنے دل کو اور سادہ لوح مریدوں کو تسلی دینے کے لیے یہ دو فقرے ان کے قلم سے نکل آئے، مطلوب تو اصل حقیقت کو چھپانا تھا، اس لیے علماء ثلاثہ کا نام لیا، مگر ؎

حقیقت چھپ نہیں سکتی بناوٹ کے اصولوں سے
اس لیے بے نقاب ہو کر سامنے آ کھڑی ہوگئی۔

۲-تقلید فی الایمان کا مسئلہ

دوسری گزارش یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ کا یہ کہنا کہ وخصوصا في معرفة الحق تعالیٰ فلا یجوز فیها التقلید ''خاص طور سے اللہ تعالیٰ کی معرفت میں' کہ اس میں تقلید جائز نہیں ہے'' بالکل غلط قول ہے۔ اس میں امام احمد بن حنبلؒ سے اختلاف کا اثر نمایاں ہے کہ ابن الجوزیؒ کی یہ بات صحیح نہیں ہے۔ محی الدین نوویؒ کہتے ہیں:

الآتي بالشهادتين مؤمن حقا وإن كان مقلدا علىٰ مذهب المحققين والجماهير من السلف والخلف لأنه صلى الله عليه وسلم إكتفى بالتصديق بماجاء به ولم يشترط المعرفة بالدليل وقد تظاهرت بهذا الأحاديث الصحاح يحصل بمجموعها التواتر والعلم القطعي۔ (۱)

یعنی شہادتین کا ادا کرنے والا حقیقتاً مومن ہے۔ اگرچہ اس نے تقلیداً اس کو ادا کیا ہو۔ یہی مذہب خلف وسلف میں جمہور محققین کا ہے۔ کیوں کہ نبی علیہ السلام نے شہادت دینے والے آدمی سے تصدیق پر اکتفا کیا، معرفت بالدلیل کو شرط قرار نہیں دیا ہے۔ اس بارے میں بہت ساری صحیح احادیث وارد ہیں، جن کے مجموعے سے تواتر اور علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے۔

اور ابن عقیل حنبلی' جن سے ابن الجوزیؒ جنون کی حد تک متاثر ہیں' بلکہ اشعریت کو بھی ان کے زیر اثر قبول کیا ہے، لکھتے ہیں:

والحق الذي لا محيد عنه ولا انفكاك لأحد منه صحة إيمان المقلد تقليدا جازما صحيحا وإن النظر والاستدلال ليسا بواجبين وإن التقليد الصحيح محصل للعلم والمعرفة۔ (۲)

۱-شرح السفارینیۃ لابن الشطي، ص۱۵۲ ۲-شرح السفارینیۃ، ص۱۵۲

وہ حق کہ جس سے فرار اور خلاصی ممکن نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ تقلید جازم سے ایمان لانے والے شخص مقلد کا ایمان صحیح اور معتبر ہے۔ نظر و استدلال واجب نہیں ہے، صحیح تقلید علم اور معرفت کے لیے محصل ہے۔

احناف کے مشہور متن بدء الامالی میں ہے:

وإيمان المقلد ذو اعتبار بأنواع الدلائل كالنصال

مقلد کا ایمان دلائل قاطعہ کی رو سے اکثر علما کے نزدیک معتبر ہے۔ شارحؒ لکھتے ہیں:

واعلم أن إيمان المقلد صحيح وهو الذي اعتقد جميع ما فرض الله تعالىٰ عليه من حدوث العالم وقدم الصانع وأقر بوحدانيته ورسالاته وغير ذلك إعتقادا جازما بلا شك وارتياب من غير دليل عقلي۔ (۱)

جان لو کہ مقلد کا ایمان صحیح ہے، یہ وہ شخص ہے جو تمام فرائض پر ایمان رکھتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کی قدامت پر، کائنات کے حدوث پر، اور اللہ کی وحدانیت اور اس کے پیغامات پہنچانے والے کا اقرار کرتا ہے، اور دیگر ایمانیات بھی مانتا ہے، مگر جازم اعتقاد کے ساتھ دلیل عقلی کے بغیر مانتا ہے، لیکن ان میں اس کو کوئی شک و ریب نہیں ہوتا ہو۔

آگے تحریر کرتے ہیں:

وقالت الأشعرية والمعتزلة لايصح الإيمان بالتقليد ويقولان بكفر العامة هذا قبيح لأنه يؤدي الىٰ تفويت حكم الله تعالىٰ في الرسالة والنبوة لأنه من أعطي الرسالة والنبوة أقر أولا بعرض الإسلام على الكافر ولو كان الإسلام لايصح بالعرض والتقليد لفاتت الحكمة في الرسالة والنبوة إلا أن درجة الاستدلال أعلىٰ من درجة التقليد۔ (۲)

اشاعرہ اور معتزلہ کا کہنا ہے کہ تقلید سے ایمان لانا صحیح نہیں ہے۔ وہ دونوں عام مسلمانوں کے کفر کے قائل ہیں، یہ بات بہت بری ہے، کیونکہ یہ قول رسالت اور نبوت میں اللہ تعالیٰ کے حکم کو فوت کرنے کی طرف مفضی ہے۔ جس ذات کو نبوت اور رسالت بخشی گئی، انہیں اس بات پر رہنے دیا گیا کہ وہ اسلام کو کافر پر پیش کریں۔ اگر اسلام لانا عرض و تقلید سے صحیح نہ ہوتا تو پھر رسالت اور نبوت کی حکمت ہی فوت ہو جاتی۔ ہاں یہ ہے کہ استدلال کا درجہ تقلید سے ہزار مرتبہ اعلیٰ ہے۔

۱- بدایۃ الاعتقاد، ص ۳۰۲ ۲- ایضاً

حاصل یہ نکلا ہے کہ اگر ایمان استدلال سے ہی مطلوب ہوتا تو پھر رسول اور نبی بھیجنے کی کیا ضرورت تھی؟ نبی اور رسول صرف 'عرض' ہی کرتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب اور ان کے اصحاب اس فقرہ پر نظر رکھیں کہ ویقولان بکفر العامۃ، تکفیر کون کرتے تھے؟ کیا اشاعرہ وماتریدیہ ایک دوسرے کو اہل حق سمجھتے ہیں اور ایک دوسرے کو احترام کی نظر سے دیکھتے ہیں؟ ڈاکٹر صاحب کو اس پر روشنی ڈالنے کی ضرورت ہے۔ ملا علی قاریؒ نے لکھا:

وخلاصة الكلام في هذا المقام أن إيمان المقلد صحيح عند الأئمة الأربعة وإن كان عاصيا بترك الاستدلال۔ (۱)

خلاصہ کلام اس مبحث کا یہ ہے کہ مقلد آدمی کا ایمان صحیح ہے، ائمہ اربعہؒ کے نزدیک، مگر وہ آدمی جو تقلید سے مسلمان ہوا ہو، ترک استدلال سے گناہ گار ہوگا۔

ملا علی قاریؒ کے اس آخری فقرے سے جہاں ابن الجوزیؒ کی تائید ہوتی ہے وہاں یہ بھی لازم آتا ہے کہ وہ سارے اعرابی و دیہاتی لوگ جو اپنے کسی سردار اور رئیس کی تقلید میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دست حق پرست پر ایمان لائے، اور فکری ونظری استدلال نہیں کیا تھا، گناہ گار ہیں۔ اور پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اسی گناہ کی حالت پر رہنے دیا (معاذ اللہ) ائمہ اربعہؒ کی طرف اتنی بڑی بات منسوب کرتے وقت اس بات کا التزام کرنا ضروری تھا کہ ان کی کوئی نص اس بارے میں پیش کر لیتے، مگر افسوس ہے کہ اس 'ملا' سے یہ کام بھی نہ ہوسکا، غالباً انہی قبیح نتائج پر پہنچنے کی وجہ سے شیخ ابوالیسر بزدویؒ نے وإن كان عاصيا بترك الاستدلال کے الفاظ کو اپنی عبارت کے درمیان سے اڑا دیا ہے۔

قال عامة أهل السنة والجماعة أن المقلد مؤمن حقيقتا وهو الذي اعتقد جميع أركان الإسلام وأقر بها من غير دليل وقالت المعتزلة أنه ليس بمؤمن واختلفت الروايات عن الأشعري والصحيح منها أنه مؤمن والدليل على صحة ما ذهب إليه عامة أهل السنة والجماعة أن بأجمعهم قضوا بإيمان العامة صحيحا وكذلك الصحابه رضي الله عنهم فمن قال خلاف هذا فقد خالف جميع الأمة وخلاف إجماع الأمة ضلال وبدعة۔ (۲)

عام اہل سنت کا یہ قول ہے کہ مقلد حقیقتاً مومن ہے۔ مقلد وہ ہے جو تمام ارکان دین کا اعتقاد اور اقرار بغیر دلیل کے کرے۔ معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ مقلد مومن نہیں ہے، ابوالحسن اشعریؒ سے روایات مختلف

۱۔ ضوء المعالي، ص ۵۰ ۲۔ أصول الدين، ص ۱۵۵

ہیں، مگر صحیح یہ ہے کہ ان کے ہاں مقلد مؤمن ہے۔ اس قول کی جو دلیل عام اہل سنت والجماعت سے مروی ہے' یہ ہے کہ امت نے بالا جماع عام لوگوں کے ایمان کو صحیح قرار دیا ہے۔ اسی طرح صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے بھی کیا۔ تو جو شخص اس قول کے خلاف کہتا ہے، وہ تمام امت کی مخالفت کرتا ہے، اور یہ تو ظاہر بات ہے کہ اجماع امت کی مخالفت 'ضلالت و بدعت' ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ایمان لانے میں تقلید جائز ہے، اور مقلد کا ایمان صحیح اور معتبر ہے۔ ابن الجوزیؒ کا راستہ امام احمد بن حنبلؒ اور دیگر ائمہ سے الگ ہے۔ وہ اعتزال اور اشعریت کی راہ پر گامزن ہیں۔

'ذات' اور 'صفات' کا باہمی تعلق

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب محترم نے آگے یہ عنوان لگایا ہے: ''علامہ ابن الجوزیؒ کی ذکر کردہ چند مثالیں'' پھر اس کے تحت لکھا ہے:

ویبقی وجه ربك (الرحمن) قال المفسرون ویبقی ربك، وقد ذهب الذین أنکرنا علیهم إلی أن الوجه صفة یختص باسم زائد علیٰ الذات فمن أین قالوا هذا ولیس لهم دلیل إلا ما عرفوه من الحسّیات وذلك یوجب التبعیض ولو کان کما قالوا کان المعنیٰ أن ذاته تهلك إلا وجهه وقال ابن حامد أثبتنا لله تعالیٰ وجها ولا یجوز إثبات الرأس۔

ویبقی وجه ربك کی تفسیر میں مفسرین نے کہا ہے کہ آپ کا ربّ باقی رہے گا، جن لوگوں پر ہم نے (اوپر) نکیر کی ہے، انہوں نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ 'وجہ' اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ہے، جو ذات پر زائد چیز کا نام ہے، یہ بات انہوں نے کہاں سے کہی، حالانکہ اس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے، سوائے محسوسات کے اور یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے لیے 'وجہ' اور 'ید' کو اس طرح مانتے ہیں کہ جس سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے حصے ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اگر ان کی یہ بات درست ہو تو پھر آیت کا مطلب یہ بنے گا، کہ اللہ تعالیٰ کے چہرے کے سوا، اس کی ذات ہلاک ہو سکتی ہے، اور ابن حامدؒ نے کہا کہ ہم نے اس آیت سے اللہ تعالیٰ کے لیے چہرے کا اثبات کیا، البتہ سر کا اثبات جائز نہیں، کیونکہ آیت میں چہرے کا ذکر ہے سر کا نہیں۔(۱)

تحلیل و تجزیہ

اس مسئلے پر ہم نے پہلے تفصیل پیش کی ہے، یہاں صرف چند دیگر باتوں پر اکتفا کرتے ہیں۔

۱- اعتراض کا ہدف:

پہلی بات یہ ہے کہ یہ علماء ثلاثہ یعنی ابن حامد، ابوالحسن زاغونی اور قاضی ابویعلیٰ پر اعتراض نہیں ہے۔

۱- سلفی عقائد، ص ۲۱

بلکہ ان کی رائے سے جو کچھ لازم آتا ہے، اس پر اعتراض ہے، یعنی انہوں نے یہ نہیں کہا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے مختلف حصے ہیں، جیسے مخلوق کے جسم کے ہوتے ہیں۔ یہ ابن الجوزی کے خیال میں ان کے قول سے لازم آتا ہے، اور لازم پر اعتراض صرف ان صفات خبریہ میں تو نہیں آتا، بلکہ معنوی اور ذاتی صفات میں بھی آتا ہے۔ محسوسات میں عالم اور قادر اور مرید، اور سمیع و بصیر اور حی جسم کے علاوہ نہیں ہوتا، تو آپ پر بھی یہ اعتراض ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جب آپ لوگ عالم اور قادر، اور سمیع و بصیر مانتے ہیں تو آپ ان کو اس طرح مانتے ہیں کہ جس سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے جسم ہونا لازم آتا ہے۔ محسوسات میں ہر زندہ خوراک کا محتاج ہوتا ہے، زندہ بغیر خوراک کے کس طرح متصور ہے؟ آپ اللہ کو زندہ و بے خوراک و غذا مانتے ہیں یا نہیں؟ اگر مانتے ہیں تو عتراض وارد ہوتا ہے۔ اور اسی طرح حرکت من لوازم الحیات ہے۔ آپ زندہ اور مردہ میں فرق صرف حرکت کر سکتے ہیں، آپ اللہ تعالیٰ کو زندہ مگر بے حرکت کیوں کر ثابت کر سکتے ہیں؟ حالانکہ یہ آپ کا عقیدہ ہے، آپ کے بڑوں کے عجز و ناتوانی کو اس میدان میں نے ہم نے بارہا دیکھا ہے۔ آپ اپنی صلاحیت آزمانا چاہتے ہیں تو میدان حاضر ہے۔ خود آپ ہی کے بعض معتدل بزرگوں نے لکھا تھا:

یقال له لا یجب ذلك كما لا یجب إذ لم تعقل حیا عالما قادرا إلا جسما أن نقضي وأنتم علی اللّٰه تعالیٰ بذلك۔ (۱)

ان سے جواباً کہا جائے گا کہ اس کو جسم قرار دینا لازم نہیں آتا۔ جیسا کہ ہم عالم، زندہ، قادر کو بغیر جسم کے تصور نہیں کر سکتے ہیں، تو ہم اور آپ پر یہ واجب نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دیں۔

پھر آپ اللہ تعالیٰ کو قدرت نہیں قادر، علم نہیں عالم، ارادہ نہیں مرید، سمع و بصر نہیں بلکہ سمیع و بصیر مانتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ صفات زائد بر ذات الٰہی ہیں۔ تو پھر آپ پر بھی وہی الزام ترکیب لازم آیا، جیسا کہ ڈاکٹر صاحب کا فرمان ہے کہ ''اللہ تعالیٰ کی ذات جب متعدد اور مختلف حصوں پر مشتمل ہوئی، تو اس سے لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق کی طرح مرکب ہو، اور مرکب قابل تقسیم ہوتا ہے، اگر چہ تقسیم عقلی ہو، واقع میں نہ ہو۔''(۲) اور بہت سارے ایسے اقوال موجود ہیں کہ جن کے ظاہر سے وہ بات لازم آجاتی ہے، جو قائل کے وہم میں بھی نہیں ہوتی، بلکہ احادیث و اخبار کے ظاہر سے بھی بعض اوقات محال لازم آتا ہے، مگر اس کا یہ نتیجہ کوئی جہمی ہی نکال سکتا ہے کہ ان کا انکار کیا جائے۔ شیخ محمود آلوسیؒ علامہ واحدیؒ پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فكم و كم من حدیث نصوا علیٰ صحته ویلزم من ظاهره المحال كحدیث

۱- التمہید، ص۲۹۸ ۲- سلفی عقائد، ص۹۵

أبي سعيد الخدري المشتمل على رؤية المؤمنين الله عزوجل ثم إتيانه إياهم في أدنى صورة من التي رأوه فيها...... ومتى أجريت هناك فلتجر هنا فالكل قريب۔ (۱)

بہت ساری ایسی احادیث ہیں، جن کی محدثین نے تصریح صحت کی ہے، مگر اس کے ظاہر سے محال نظر آتا ہے، جیسا کہ حدیث سیدنا ابی سعید الخدریؓ ہے، جو اس بات پر مشتمل ہے کہ مومنین اللہ تعالیٰ کا دیدار کریں گے، پھر اللہ تعالیٰ ان کے سامنے اس سے ادنیٰ صورت میں آئیں گے...... جب تو نے اُن احادیث کو چلایا ہے، تو یہاں بھی چلاؤ۔

اس بحث کو ایک خطرے کے ڈر سے ہم یہاں ناتمام چھوڑ رہے ہیں، ورنہ آپ دیکھ لیتے کہ آیات و احادیث کیا کہتی ہیں؟ راقم اس 'روک' کی بنا پر اللہ تعالیٰ سے امیدوارِ رحمت ہے اور اس کی ذات سے توقع رکھنے والے نامراد نہیں بلکہ بامراد ہو جاتے ہیں۔ یا اللہ! میرے تمام گناہ چھپے اور ظاہر، چھوٹے اور بڑے، پہلے اور پچھلے، بالقصد و بے قصد معاف فرما، آمین۔

یہ بات ابوالحسن اشعریؒ سے ہم پہلے نقل کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے اس کی صفات کی مفارقت جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ صفات کے حدوث اور اللہ تعالیٰ کے حدوث اور خروج عن الالہیت کو مستلزم ہے۔

ويجب أن لا تكون غيره عزوجل لأن غير الشيء هو مفارقه له علىٰ وجه من الوجوه والباري عزوجل لا تجب مفارقة صفاته له من قبل أن في مفارقتها له ما يوجب حدوثه وخروجه عن الإلهية۔ (۲)

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ صفات کی مفارقت اللہ سے جائز نہیں ہے، تو پھر صفات خبریہ بھی تو صفات ہیں، اس لیے ان کی مفارقت بھی جائز نہیں ہے اور 'تبعیض' کا اطلاق اللہ تعالیٰ کی صفات پر تب ہوگا جب اس کی مفارقت اصل سے جائز ہو۔ جب مفارقت جائز ہی نہیں تو 'تبعیض' کا اطلاق ہی غلط ہے۔

لايمكن أن نطلق علىٰ شيء من صفات الله أنها بعض لأن البعض ما جاز أن يفارق الكل وصفات الله عزوجل لازمة أزلية أبدية، فيده أزلية أبدية، وكذلك وجهه وعينه وغير ذلك من صفاته الخبرية هي صفات أزلية أبدية لا يمكن أبدا أن تتبعض وهذا شيء معلوم بالمعقول فلا تلومونا بشيء لا نعترف به۔ (۳)

۱- روح المعانی، ۸/۱۳۶
۲- رسالۃ أہل الثغر، ص ۱۳۶
۳- شرح السفارینیۃ للعثیمینؒ، ص ۲۹۶

ممکن نہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کسی صفت پر 'بعض' کا اطلاق کریں، اس لیے کہ 'بعض' تو وہ ہوتا ہے جو کل سے جدا اور الگ ہو سکے، اللہ کی صفات لازمی ہیں اور 'ید' ازلی و ابدی ہے، اسی طرح اس کا 'وجہ' اور اس کا 'عین' بھی ہے اور اسی طرح اس کی دیگر صفات خبریہ بھی ہیں جو ازلی اور ابدی صفات ہیں، ممکن نہیں کہ تبعیض اور تقسیم قبول کریں۔ یہ ایسی چیز ہے جو عقل سے معلوم ہے، تو تم لوگ ہمیں کسی ایسی چیز سے ملامت نہ کرو، جس کا ہم اعتراف نہیں کرتے۔

معلوم ہوا کہ جس مذعوم لازم سے انہوں نے سلفیوں کو ملزم کیا ہے، وہ ان پر لازم نہیں آتا ہے، بلکہ درحقیقت یہ لازم ہی نہیں ہے۔

۲۔ صفات کی قسمیں:

دوسری بات یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ کا یہ کہنا کہ ''انہوں نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ 'وجہ' اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ہے، جو ذات پر زائد چیز کا نام ہے۔ یہ بات انہوں نے کہاں سے کہی، حالانکہ اس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے سوائے محسوسات کے۔'' ہم کہتے ہیں کہ ابن الجوزیؒ کو پہلے اپنے گھر کی خبر لینی چاہیے تھی، کہیں ایسا نہ ہو کہ آپ ہی کا گھر اس چنگاری سے جل جائے۔

امام ابوبکر بیہقیؒ نے صفات کی دو قسمیں کی ہیں۔ پہلی قسم کو عقلی صفات کا نام دیا ہے، یعنی جن کے ثبوت کا راستہ عقل ہو، اور سمع میں بھی انکا ذکر ہوا ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جن کو انہوں نے سمعی صفات کا نام دیا ہے۔ جن کے ثبوت کا راستہ سمع یعنی کتاب وسنت ہو، پھر اس کے تقریباً ۱۰ صفحات بعد ایک عنوان بنام باب ذکر آیات واخبار وردت في صفات زائدات علیٰ الذات قائمات به (۱) قائم کیا ہے۔ ان صفات میں بہت ساری صفات کا تذکرہ کیا۔ وجہ کا بھی ذکر کیا و یبقی وجه ربك (۲) حاصل یہ ہوا کہ یہ صفات زائد بر ذات ہیں، اور ان میں صفات خبریہ بھی شامل ہیں۔ ایسا ہی قاضی ابوبکر باقلانیؒ نے بھی لکھا:

فإن قال قائل ففصلوا لي صفات ذاته من صفات أفعاله لأعرف ذلك قيل له صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفا بها وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه والعينان واليدان والغضب والرضا۔ (۳)

اگر کوئی کہے کہ میرے لیے صفات ذات اور صفات افعال کی تفصیل بیان کریں تاکہ میں اسے پہچان سکوں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ صفات ذات وہ صفات ہیں کہ جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ ازل سے ابد

۱۔ الاعتقاد، ص ۶۸ ۲۔ الرحمٰن: ۲۷

۳۔ التمہید، ص ۲۹۸-۲۹۹

تک موصوف ہے۔ وہ صفات علم، حیات، قدرت، سمع و بصر، کلام، ارادہ، بقاء، وجہ، دو آنکھیں اور دو ہاتھ، غضب اور رضا وغیرہ ہیں۔

اور اشاعرہ کے ہاں یہ صفات زائد بر ذات ہیں، مگر کچھ لوگ اشاعرہ میں ایسے بھی ہیں جو ان صفات خبریہ کو صفات ذاتیہ میں شامل نہیں کرتے، وہ صفات سبعہ ہی کو زائد بر ذات قرار دیتے ہیں، ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

إن الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة علىٰ الذات۔ (۱)

وہ صفات سبعہ جن کی ہم نے وضاحت کی ہے وہ عین ذات نہیں ہے، بلکہ وہ ذات پر زائد ہیں۔

یہ بعض اکابرِ اشاعرہ صفاتِ خبریہ کا رجع صفاتِ معنویہ کی طرف کرتے ہیں، مثلاً 'ید' سے قدرت مراد لیتے ہیں، اور 'وجہ' سے ذات الٰہی مراد لیتے ہیں، وغیرہ۔

یہاں یہ بات سمجھ لینے کی ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک صفات باری تعالیٰ ان سے غیر یعنی جائز الانفکاک نہیں ہے۔ جیسا کہ ابوالحسن اشعریؒ کی عبارت میں یہ بات گزر چکی ہے، کیونکہ 'غیر' ان لوگوں کے ہاں جائز الانفکاک کو کہا جاتا ہے مگر اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ لغتاً ان میں تغایر نہیں ہے۔ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں:

إن المراد بالغيرية الغيرة الاصطلاحية وهو الذي يمكن إنفصاله عن الذات لا الغيرية اللغوية لظهور التغاير بين الذات والصفات۔ (۲)

یعنی یہاں 'غیریت' سے مراد 'غیریت اصطلاحی' ہے اور وہ وہ ہے کہ جس کی جدائی ذات الٰہی سے ممکن ہوتی ہے۔ یعنی 'غیریت لغوی' ادھر مراد نہیں ہے، کیونکہ 'تغایر' تو ذات اور صفات کے درمیان ظاہر ہے۔

اس بحث سے معلوم ہوا ہے کہ 'تقسیم عقلی' کا اعتراف تو ملا علی قاری حنفی بھی کرتے ہیں۔ اب پتہ نہیں ڈاکٹر صاحب ان کے بارے میں کیا سلوک اختیار کریں گے؟ کیوں کہ ''مرکب قابل تقسیم ہوتا ہے، اگرچہ تقسیم عقلی ہو، واقع میں نہ ہو۔'' (۳)

این گناہے است کہ در شہر شما نیز کنند

۳- ذاتِ الٰہی کا تجزیہ نہیں ہوسکتا:

تیسری بات یہ ہے کہ ان علماء ثلاثہ کا یہ مذہب اور رائے نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے حصے

۱- الاقتصاد، ص ۱۹۵ ۲- ضوء المعالی، ص ۱۸

۳- سلفی عقائد، ص ۹۵

مانتے ہیں، ہم چند عبارتیں پیش کرتے ہیں، جن سے اس بات کی وضاحت ہو جائے گی۔

۱- امام ابوالحسن زاغونیؒ فرماتے ہیں:

ولأنا نقول لهم من القائل بأن الباري مستو علىٰ العرش بطريق المماسة حتىٰ إذا صار العرش حيوانا صار مماسا للحيوان فإن كنتم تدعون علينا إنا نقول ذلك فمعاذ الله بل هذا تخرص و كذب يتقوله المطلبون علينا حتى يوهموا العوام إنا نقول ما تنفر منه النفوس وتأباه القلوب ولا يضر الكذب إلا قائله ولا مبالاة في مقام التحقيق بكثير من الصادقين فكيف بالكاذبين ...... وإن كان يعني به غيرنا من المجسمة الذين نبرأ منهم ونكفر القائلين بقولهم فهذا أمر الضير فيه علىٰ قائله ولا نصيب لنا فيه فليعد الكلام علىٰ قائله دون المتنزهين عنه۔ (۱)

اور ہم یہ بھی ان سے کہتے ہیں کہ کون ہے جو یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بطریق مماست (چھونے) عرش پر مستوی ہے، یہاں تک کہ اگر عرش بالفرض حیوان بن جائے تو پھر بھی اللہ تعالیٰ حیوان سے مماس اور لگ جائے؟ اگر تم ہمارے بارے میں یہ دعویٰ کرتے ہو، تو ہم کہتے ہیں: پناہ بخدا، یہ تو خالص تہمت اور جھوٹ ہے، جو باطل کے دلدادہ لوگ ہم پر باندھتے ہیں، تا کہ عوام کے ذہنوں میں یہ وہم ڈال دیں کہ ہم وہ عقائد رکھتے ہیں جن سے انسانی نفوس نفرت کرتے ہیں اور دل اس کا انکار کرتے ہیں، حالانکہ جھوٹ صرف اپنے قائل کو ضرر پہنچاتا ہے اور تحقیق کے مقام میں بہت سارے سچے لوگوں کی بھی پروا نہیں کی جاتی، جھوٹے لوگوں کا اعتبار تو دور کی بات ہے...... اور اگر اس سے ہمارے علاوہ دوسرے لوگ مراد ہیں جو مجسمہ ہیں اور جن سے ہم براءت کا اظہار کرتے ہیں اور اس رائے کے رکھنے والوں کی تکفیر کرتے ہیں، تو پھر اس بات کا ضرر اس کے قائل کا ہے، ہمارا اس میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ اور پھر یہ کلام اس قائل پر لوٹا دینا چاہیے، ان سے بری اور بیزار لوگوں کو نہیں چھیڑنا چاہیے۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ

۱- جہمیہ ہر زمانے میں جھوٹ سے عوام کو سلفیوں کے خلاف ابھارتے رہے ہیں۔

۲- ائمہ ثلاثہ اللہ کے لیے استواء وغیرہ صفات انسانوں کی طرح نہیں تسلیم کرتے ہیں۔

۱- الایضاح، ص ۳۲۱

۳- ائمہ ثلاثہ اللہ کے استواء کو مخلوق کے استواء کی طرح ماننے والوں کی تکفیر کرتے ہیں۔
یہی بات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بھی فرمائی ہے۔ جیسا کہ آگے آجائے گا، امام ابوالحسن زاغونیؒ کی ایک عبارت پہلے بھی گزری ہے، دیگر عبارتیں آگے آتی رہیں گی، ان شاءاللہ۔

۴- اور امام ابویعلیٰؒ فرماتے ہیں:

وكما جاز وصفه بالذات وإن كان حقيقة الذات في الشاهد هو الجسم المؤلف فكذلك جاز وصفه بالسمع والبصر والوجه وغير ذلك ولا نقول أنها جميعه ولا بعضه وإن كان في الشاهد أنها بعض الذات۔ (۱)

جیسے اللہ تعالیٰ کی توصیف 'ذات' سے جائز ہے، اگرچہ 'ذات' کی حقیقت محسوسات میں مرکب 'جسم' کی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کو 'سمع' 'بصر' اور 'وجہ' سے بھی موصوف کیا جاسکتا ہے۔ ہم یہ نہیں کہیں گے کہ وہ کل ہے یا بعض ہے۔ اگرچہ محسوسات میں 'سمع'، 'بصر' اور 'وجہ' ذات کے بعض حصے ہوتے ہیں۔

ایک جگہ اصبع من اصابع الرحمن کی تحقیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

هو علىٰ ظاهره إذ ليس في حمله علىٰ ذلك ما يحيل صفاته وإن الخنصر كالإصبع والإصبع كاليد وقد جاز إطلاق اليدين كذلك ههنا يجب أن يجوز لاعلىٰ وجه التبعيض والعضو۔ (۲)

یہ حدیث بھی ظاہر پر محمول ہے اور اس کو ظاہر پر محمول کرنے میں کوئی ایسا مانع نہیں ہے، جو اس کو ناممکن بنادے، کیوں کہ خنصر کا اثبات دیگر انگلیوں کے اثبات کی طرح ہے، اور انگلیوں کا اثبات 'ید' کے اثبات کی طرح ہے۔ اور 'یدین' کا اطلاق تو اللہ تعالیٰ پر جائز ہے۔ اسی طرح 'خنصر' یعنی چھوٹی انگلی کا اطلاق بھی جائز ہونا چاہیے، لیکن عضو اور حصہ بنا کر نہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے مگر ہم صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہ اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاو حصص قطعاً ثابت نہیں کرتے، بلکہ ان لوگوں کی تکفیر کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کو مخلوق کی ذات کے مانند مرکب اور مشتمل بر حصص مانتے ہیں۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ اور ڈاکٹر صاحب کے اعتراضات بے بنیاد ہیں۔ درحقیقت سارے کے سارے مغالطات ہیں۔

اہل سنت' شاہ ولی اللہ کی نظر میں

یہاں تک آتے آتے یہ بات یقینی ہوگئی کہ اہل الحدیث کے مذہب پر نقد کرنے والے لوگ اکثر ان

۱- إبطال التأويلات ،۲/۳۹۳ ۲- أيضاً ،۲/۳۳۵

کے اصول اور منہج سے بے خبر ہوتے ہیں، اس لیے جگہ جگہ ان پر اعتراضات فاسدہ وارد کرتے رہتے ہیں، اس لیے ہم شاہ ولی اللہ حکیم الہند سے ان کی ایک مختصر اور جامع عبارت پیش کرتے ہیں، جس میں مذہب اہل حدیث کا خاکہ موجود ہے۔ باقی باتیں آگے جا کر ہوں گی، یہاں صرف ان کے اصول کا تعارف کرانا منظور ہے، تاکہ معترض حضرات غلطی میں نہ پڑیں، لکھتے ہیں:

وليت السنة اسما في الحقيقة لمذهب خاص من الكلام ولكن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة وصاروا لأجلها فرقا متفرقة وأحزابا متحزبة بعد انقيادهم لضروريات الدين علىٰ قسمين: قسم نطقت به الآيات وصحت به السنة وجرىٰ عليه السلف من الصحابة والتابعين فلما ظهر إعجاب كل ذي رأي برأيه وتشعبت بهم السبل اختار قوم ظاهر الكتاب والسنة وعضوا بنواجذهم علىٰ عقائد السلف ولم يبالوا بموافقتها للأصول العقلية ولا بمخالفتها لها فإن تكلموا بمعقول فلالزام الخصوم والرد أو لزيادة الطمانينة، لا لاستفادة العقائد وهم أهل السنة۔ (۱)

اہل السنّت حقیقت میں کسی خاص مذہب کا نام نہ تھا، لیکن مسائل میں اہل قبلہ نے اختلاف کیا، اور پھر اس کی وجہ سے بہت سارے فرقے اور جماعتیں بن گئیں۔ ضروریات دینیہ کو تسلیم کرنے کے بعد پھر ان کی دو قسمیں ہوئیں: قسم اول وہ ہیں جن کے بارے میں آیات قرآنی اور صحیح السند احادیث نبوی وارد ہیں اور جس پر سلف میں صحابہ کرام اور تابعین عظام چلے ہیں۔ لیکن جب ہر آدمی اپنی رائے کو حرف آخر سمجھنے لگا، اور ان کے راستے الگ الگ ہو گئے، تو ایک گروہ نے ظاہر قرآن وسنت کو اپنے لیے چن لیا اور عقائد سلف کو مضبوطی سے تھام لیا۔ انہوں نے ان عقائد سے اصول عقلیہ کی مخالفت کی کچھ پرواہ نہیں کی، انہوں نے اگر معقولیات کی کوئی بات کی بھی، تو اپنے مخالف کو ملزم کرنے اور ان کی تردید کرنے کے لیے یا پھر زیادہ اطمینان حاصل کرنے کے لیے۔ وہ عقائد کو اصول عقلیہ سے اخذ و حاصل کرنے کے لیے ان کی طرف رجوع نہیں کرتے، یہی لوگ اہل السنّت والجماعت ہیں۔

اہل سنت والجماعت کی چند نشانیاں

حکیم الہندؒ کی اس عبارت سے اہل سنت والجماعت کی چند علامتیں معلوم ہوئیں جنھیں ہم بالترتیب

۱- حجۃ البالغۃ، ۱/ ۵۹

اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

ا- پہلی بات یہ معلوم ہوئی کہ حکیم الہندؒ صرف پہلی قسم کے مسائل کو اہل سنت واہل بدعت کے لیے باعثِ تقسیم مانتے ہیں۔ دوسری قسم کے مسائل میں تو صاف لکھتے ہیں:

وهذا القسم ليست استصح ترفع إحدى الفرقتين علىٰ صاحبتها بأنها على السنة و كيف وإن أريد قح السنة فهو ترك الخوض في هذه المسائل رأسا كما لم يخض فيها السلف۔ (۱)

یعنی میں اس دوسری قسم میں کسی ایک فرقہ کو اہل سنت ہونے میں دوسرے فرقے پر فوقیت نہیں دیتا ورنہ جہاں تک خالص سنت کے ہونے کا تعلق ہے، تو وہ یہ ہے کہ ان مسائل میں کچھ غور وفکر نہ کیا جائے، جیسا کہ سلف طیب کا طریقہ تھا۔

اور یہ دوسری قسم کے مسائل وہ ہیں جن کا ذکر قرآن وسنت میں نہیں ملتا۔ اور نہ سلف صالحین کے دور میں ان کا ذکر ملتا ہے۔ [۱] یہ مسائل یا تو قرآن وسنت سے مستنبط کیے گئے ہیں، جیسے انبیاء کی فضلیت فرشتوں پر یا سیدہ عائشہؓ کی فضلیت سیدہ فاطمہؓ پر [۲] یا پھر وہ امور ہیں کہ جن پر قطعی عقائد ان کے گمان کے مطابق موقوف ہوتے ہیں، جیسا کہ حدوث عالم ہیولیٰ کے بطلان اور جزو لا یتجزیٰ کے ثابت ہونے پر ان کے خیال میں موقوف ہے، اور معجزات کا ثبوت اس بات پر موقوف ہے کہ سبب اور مسبّب کے درمیان لزوم عقلی نہیں ہے۔ [۳] یا پھر قرآن وسنت میں جو عقائد مذکور ہوں ان کی تفسیر وتفصیل ہو۔

مثلاً اللہ تعالیٰ کے لیے سمع وبصر کے صفت ہونے پر اتفاق ہے، مگر ان کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ بعض ان کا رجع علم کی طرف کرتے ہیں اور بعض انہیں مستقل صفات مانتے ہیں۔ اسی طرح حی، علیم، مرید، قدیر، متکلم وغیرہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہونے پر اتفاق ہے، مگر بعض ان سے غایات واثرات مراد لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان میں اور رحمت، غضب اور جود میں کوئی فرق اس لحاظ سے نہیں ہے۔

اور بعض دیگر لوگ کہتے ہیں کہ یہ امور موجود ہیں اور قائم بالذات ہیں۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کے لیے استواء، وجہ، ضحک وغیرہ صفات میں اتفاق ہے، مگر پھر ان میں اختلاف ہے، بعض اس کی تاویل مناسب معانی سے کرتے ہیں اور بعض نے ان کو جس طرح کے وارد ہیں اسی طرح چھوڑ دیا ہے اور کہتے ہیں ہم نہیں جانتے کہ ان کلمات سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے؟ حاصل یہ ہوا کہ اس قسم کے مسائل یا تو مستنبط عن النصوص ہیں یا پھر موقوف علیہ ہیں اور یا پھر نصوص کی تفسیر وتفصیل ہے۔ قسم لم ينطق به الكتاب ولم

ا- حجۃ البالغۃ، ۱/۹۱

تستفض به السنة ولم يتكلم فيه الصحابة (۱)

۲- دوسری بات یہ ہے کہ حکیم الہندؒ نے پہلی قسم میں چند مسائل بطور تمثیل ذکر کیے ہیں، یہ مطلب نہیں ہے کہ صرف وہی مسائل اہل السنّت اور اہل بدعت کے مابہ الامتیاز ہیں۔ اس لیے تو آگے چل کر لکھتے ہیں:

لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من الصحابة من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شيء من ذلك يعني المتشابهات ولا المنع من ذكره ومن المحال أن يأمر الله نبيّه بتبليغ ما أنزل إليه من ربه وينزل عليه "اليوم أكملت لكم دينكم"۔ ثم يترك هذا الباب فلا يميز مايجوز نسبته إلى الله تعالىٰ مما لايجوز مع حضه على التبليغ عنه بقوله "ليبلغ الشاهد الغائب" حتىٰ نقلوا أقواله وأفعاله وأحواله و صفاته وما فعل بحضرته فدل علىٰ انهم اتفقوا على الإيمان به على الوجه الذي أراده الله تعالىٰ منها ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات بقوله تعالىٰ "وليس كمثله شيء" فمن أوجب خلاف ذلك بعدهم فقد خالف سبيلهم۔ (۲)

یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے کسی صحابی سے بسندِ صحیح یہ صراحت منقول نہیں ہے کہ متشابہات میں سے کسی آیت کی تاویل واجب ہے، اور نہ ان کے ذکر کرنے سے منع وارد ہے اور یہ محال ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو منزل کتاب وسنت کی تبلیغ پر ابھارے، اور انہیں دین کی تکمیل کی خوشخبری بھی دیں، اور عقائد کے اس باب کو ایسا ہی مہمل چھوڑ دیں اور یہ بیان نہ کریں، کہ کس چیز کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف جائز ہے اور کس چیز کی جائز نہیں ہے؟ اور اس کے ساتھ ساتھ وہ لوگوں کو تبلیغ پر بھی ابھاریں کہ حاضر غائب کو پہنچائیں، لوگوں نے ان کے اقوال، احوال اور صفات اور وہ معاملات بھی نقل کیے ہیں جو ان کے حضور میں ہوئے، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ان آیات و احادیث پر ایمان رکھنے میں متفق ہیں، لیکن اس طریقے پر جس کا اللہ تعالیٰ نے ارادہ کیا ہے، اور اللہ تعالیٰ کی تنزیہ مخلوقات کی مشابہت سے واجب ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ليس كمثله شيء اس کے مانند کوئی چیز نہیں ہے۔ پس جس نے بھی ان کے بعد اس کے خلاف کو واجب کیا ہے، تو وہ ان کے راستے کا مخالف بنا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ صفات کا مسئلہ بھی پہلی قسم میں داخل ہے، کیونکہ قرآن نے اس کا نطق کیا ہے،

۱- حجۃ البالغۃ، ۱/۹۱

۲- حجۃ البالغۃ، ۱/۲۲۵

احادیث اور سنت ان کے بارے میں وارد ہیں، اور صحابہ کرام و تابعین سلف کے دور میں ان پر چلے ہیں۔

قسم نطقت به الآيات وصحت به السنة وجرىٰ عليه السلف من الصحابة والتابعين۔ (۱)

کوئی غبی آدمی اس کا انکار کرے گا کہ یہ تینوں باتیں صفات میں نہیں پائی جاتی۔

اب علامتوں کو دیکھتے ہیں۔

۱- قرآن وسنت سے تمسک:

پہلی علامت یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت وہ لوگ ہیں جو قرآن وسنت کے ظاہر سے تمسک کرتے ہیں۔ اختار قوم ظاهر الكتاب والسنة وہ فلاسفہ کی طرح باطنی مفاہیم اور مطالب کے پیچھے نہیں پڑتے، قرآن وسنت میں بیان کردہ نصوص صفات کے ظاہر کو کفر وضلالت قرار دینے والے لوگ کیسے اس علامت وصفت کے مستحق ہو سکتے ہیں؟ نصوص کو کفر وضلالت قرار دینے والی کچھ عبارتیں پہلے گزر گئی ہیں۔

۲- فہم صحابہ کی رعایت:

دوسری علامت یہ بیان کی ہے کہ اہل السنّت والجماعت صرف قرآن وسنت کو نہیں لیتے، بلکہ ان دونوں کو فہم صحابہؓ وتابعینؒ کے مطابق لیتے ہیں، وعضوا بنواجذهم على عقائد السلف۔ یہ علامت ان جہمیہ پر کیسی صادق آسکتی ہے جو صحابہؓ وتابعینؒ سے اپنی تائید میں ایک قول بھی نقل نہیں کر سکتے۔ اہل حدیث کی تائید میں ان سے جو اقوال مروی ہیں، ان میں بدترین تاویلات اور تحریفات کرتے رہتے ہیں۔

۳- اصولِ عقلیہ کی ثانویت:

تیسری علامت یہ بیان کی ہے کہ اہل سنت والجماعت اصول عقلیہ سے عقائد کا اخذ واستفادہ نہیں کرتے، وہ اصول عقلیہ کو صرف زیادتِ اطمینان یا مخالف پر رد کرنے اور اور ان پر الزام کے اثبات کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ یہ علامت ان لوگوں پر کیوں کر منطبق ہو سکتی ہے جو عقائد مکمل عقلیات سے اخذ کرتے ہیں۔ عقائد کے باب میں قرآن کو حجت تو کیا ہدایت بھی نہیں مانتے، قرآن وسنت ان کے نزدیک عقل کے سامنے بالکل اس طرح ہے جیسا کہ سورج کو چراغ دکھائیں۔ جو آدمی بھی ہماری اس بات کی تصدیق چاہتا ہے، اشاعرہ کی کتابوں کو ایک بار پھر ملاحظہ فرمالیں کچھ عبارتیں پہلے گزر گئی ہیں مگر لطف یہ ہے کہ جہمیہ ہمارے زمانے میں اہل سنت والجماعت بن گئے ہیں۔

۱- حجۃ البالغۃ، ۵۹/۱

نیرنگیِ سیاستِ دوراں کو دیکھیے
منزل انھیں ملی جو شریک سفر نہ تھے

حکیم الہندؒ شاہ ولی اللہ کی اس بحث کو بار بار پڑھیے کہ کیا ان کی اس عبارت کی رو سے اشاعرہ وماتریدیہ اہل سنت ہو سکتے ہیں؟ کبھی نہیں، اور قطعی نہیں۔ پہلی دو علامات پر تو پیچھے بہت عبارتیں مل جائیں گی۔ ہماری اس بات کی کوئی شخص اگر سند چاہتا ہے کہ اہل سنت قرآن وسنت پر عقائد کی بنیاد رکھتے ہیں، اشاعرہ وماتریدیہ نے عقائد کی بنیاد عقل پر رکھی ہے تو ہم اس کے لیے سرِ دست ایک دو حوالے صرف بطور نمونہ پیش کرتے ہیں تاکہ اس سے اندازہ ہو جائے۔

عقل سے عقائد کا استفادہ

عصر حاضر کے سب سے بڑے متکلم شیخ حسین جسر طرابلسیؒ فرماتے ہیں کہ عقائد میں قرآنی آیات اور متواتر یا قریب بہ متواتر احادیث ہی کام آتی ہیں۔ اخبارِ آحاد اس باب میں مفید مطلب نہیں ہیں۔ اگر یہ چیز ثابت ہو جائے تو پھر ان آیات واحادیث کا ظاہر معنیٰ ہی لیں گے۔ البتہ اگر کوئی دلیلِ عقلی ان نصوصِ قرآن و سنت کا معارض ومناقض بنے تو پھر ان نصوص کی تاویل کی جائے گی، اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وإنما انحصر الداعي إلى ترك الظاهر بمعارضة الدليل العقلي القاطع لأن رفض هذا الدليل رفض الأصل الذي ثبت به صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وهو العقل إذ لولاه لما أمكننا الإستدلال على صدقه عليه السلام بدلائل المعجزات۔ ورفض العقل يوجب رفض الشرع۔ (۱)

ظاہر نص میں تاویل کرنے والی چیز صرف عقل میں اس لیے منحصر ہے کہ اس دلیل کو ترک کرنا اس اصل کو ترک کرنے کے مترادف ہے جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت ثابت ہوئی ہے، اور وہ چیز 'عقل' ہے، اگر عقل نہ ہوتی تو پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت پر معجزات کے دلائل سے استدلال کرنا ہمارے لیے ممکن نہیں تھا، اور عقل کا ترک کرنا شرع رسول کو ترک کرنے کا موجب ہے۔

آگے پھر مقدمۂ ثانیہ میں لکھتے ہیں:

اعلم أنه لا يجب علينا شرعاً من الاعتقادات إلا ما قام عليه الدليل القاطع الذي لا يحتمل النقيض أوما قام عليه الدليل الشرعي بأن نقل لنا عن الرسول

۱۔ الحصون الحمیدیۃ، ص ۱۴۹

عليه الصلوٰة والسلام آية قرآنية أو حديث متواتر أو حديث مشهور يدل علىٰ ذلك۔ (۱)

جان لو کہ ہم پر شرعاً صرف اور صرف وہ اعتقاد واجب ہے جس پر عقلی یقینی دلیل قائم ہو، جو نقیض کا محتمل نہیں ہے۔ یا پھر جس پر شرعی یقینی دلیل قائم ہو، جیسے قرآن کی آیت یا متواتر اور مشہور حدیث جو اس پر دلالت کریں۔

ان دونوں عبارتوں کو اگر ہم ملالیں تو یہی نتیجہ برآمد ہوگا کہ عقیدہ عقلی دلائل یا پھر نصوص سے ثابت ہوتا ہے۔ لیکن اگر نصوص عقل کے خلاف پڑیں تو پھر مؤول یا معطل ہوں گی۔ مگر مثبت بالعقل عقیدہ نہ کبھی مؤول ہونے کا امکان رکھتا ہے اور نہ معطل ہونے کا۔

شیخ عبدالسلامؒ نے جوہرۂ والد کی شرح میں لکھا ہے:

وقد انقسمت مباحث هذا الفن ثلاثة أقسام: 1- إلٰهيات وهي المسائل التي يبحث فيها عن الإلٰه، 2- ونبوات وهي المسائل المبحوث فيها من النبوة وأحوالها، 3- وسمعيات وهي المسائل التي لا تتلقى أحكامها إلا من السمع ولا تؤخذ إلا من الوحي (۲)

اس فن کے مباحث تین قسموں میں منقسم ہیں: 1- ایک الٰہیات، یہ وہ مسائل ہیں کہ جن میں اللہ تعالیٰ سے بحث کی جاتی ہے، 2- دوسرے نبوات ہیں، یہ وہ مسائل ہیں کہ جن میں نبوت اور ان کی احوال سے بحث کی جاتی ہے، 3- تیسرے سمعیات ہیں یہ وہ مسائل ہیں کہ ان کے احکام صرف شرع سے لیے جاتے ہیں، اور جو صرف وحی سے ماخوذ ہیں۔

اس عبارت میں ہر آدمی دیکھ سکتا ہے، کہ 'وحی' سے اخذ اور تلقی کی بات صرف تیسری قسم میں کی گئی۔ اور جناب فخر رازیؒ نے لکھا:

والقول بترجيح الظواهر النقلية على القواطع العقلية محال لأن النقل فرع على العقل فالقدح في الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح في الأصل والفرع معاً وهو باطل فلم يبق إلا الإقرار بمقتضى الدلائل العقلية القطعية۔ (۳)

ظواہر نقلیہ کو قواطع عقلیہ پر ترجیح دینے کی بات کرنا ناممکن ہے۔ کیونکہ نقل فرع ہے عقل کی، تو اصل کو فرع کی تصحیح کے لیے مجروح بنانا، خود اصل وفرع کے مجروح ہونے کو مستلزم ہے اور یہ تو باطل ہے۔ تو

۱- الحصون الحمیدیۃ، ص ۱۵۰
۲- إرشاد المرید، ص ۵۵، تحفۃ المرید ص ۴۷
۳- أصول الدین ص ۴۸

نہیں بجا مگر اقرار دلائل عقلیہ قطعیہ کے مقتضیٰ کے مطابق۔

ان عبارات سے یہ مسئلہ احباب کے سامنے واضح ہو جاتا ہے کہ ان لوگوں کے عقائد کا اصل منبع عقل ہے یا پھر نصوص قرآن وسنت؟ اور جب ان کے عقائد کا سرچشمہ 'عقل' ہوا تو پھر وہ اہل سنت کیوں کر ہو گئے؟

اہل سنت کے اصولِ عقائد

ایک معاصر عالم شیخ صالح السندی نے بھی اہل سنت والجماعت کے اعتقادات کے اصول وقواعد مرتب کیے ہیں۔ جو بالاختصار درج ذیل ہیں:

۱- پہلا قاعدہ یہ ہے کہ عقائد کا سرچشمہ قرآن وسنت ہے، اس بات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جا بجا ہمیں ﴿أَطِيعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (۱) کا حکم دیا ہے، اور کہیں یہ فرمایا کہ جب تک رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو بخوشی فیصل اور حکم نہ مانو تب تک تم مؤمن نہیں ہو۔ (۲)

۲- دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دین کامل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ﴾ (۳) اور ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (۴) اور ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (۵) فرمایا ہے۔

لہٰذا ان آیات کے بعد یہ کہنا کہ عقائد سمجھنے کے لیے ہم ایجیؒ، تفتازانیؒ، جوینیؒ اور رازیؒ و غزالیؒ کے محتاج ہیں' بالکل بے بنیادی بات ہے۔

۳- تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ نصوص قرآن وسنت کو بلا چوں و چرا تسلیم کرنا اور غیبیات میں عقل کے ذریعے خوض نہ کرنا چاہیے۔ لکھتے ہیں:

أهل السنة أهل تسليم وإذغان وقبول النصوص وهذه حقيقة الإيمان الكامل ومن أعظم الآفات معارضة النصوص بالأهواء والعقول كما أن منها الخوض في الغيبيات بالعقل وتحكيمه فيها والعقل الصريح يدل على أن لا مجال للعقل في الغيبيات وتوضيح ذلك أن ثمة ثلاث طرق لإدراك الشيء: أحدها المعاينة يعني المشاهدة المباشرة۔ الثانية: المقايسة يعني مشاهدة شبيهه ونظيره۔ الثالثة: الخبر ولا بد للخبر من أن يرد من طرق مأمونة ...... وإذا طبقنا هذا علىٰ مسائل الغيب لصفات اللّٰه تعالىٰ أو مسائل الآخرة نجد أننا ما شاهدناها ولا شاهدنا شبيهها فما بقي إلا أن نقف عند حدود ما ورد

۱- النساء۴:۵۹ ۲- النساء۴:۶۵ ۳- المائدۃ۵:۳

۴- النحل۱۶:۸۹ ۵- الانعام۶:۳۸

عن النبي عليه السلام ولا نخوض بعقولنا فيها۔ (۱)

اہل سنت نصوص کو ماننے، قبول کرنے اور ان پر یقین کرنے والے لوگ ہوتے ہیں اور یہی ایمان کامل کی حقیقت ہے۔ بڑے آفات میں سے ایک آفت یہ بھی ہے کہ خواہشات اور عقل سے نصوص کا معارضہ ومقابلہ کیا جائے، جیسے کہ آفات میں سے یہ بھی ہے کہ غیبیات میں عقل کے ذریعے سے مشغول ہوا جائے، اور اس کو ان میں حکم بنائیں۔ عقل صریح اس بات پر دلیل ہے کہ عقل کے لیے غیبیات میں قدم رکھنے کی کوئی گنجایش نہیں ہے۔ اس بات کی وضاحت یوں ہوسکتی ہے کہ ادراک کے لیے ہمارے پاس تین راستے ہیں: (1) معاینہ: یعنی کسی چیز کا بچشم سر مشاہدہ کرنا، (2) مقایسہ: یعنی کسی چیز کی نظیر اور مثال کو دیکھ کر اندازہ لگانا۔ (3) خبر: یعنی کسی چیز سے کسی آدمی کے اطلاع کے ذریعے خبردار ہونا، مگر اس تیسرے راستے میں شرط یہ ہے کہ یہ محفوظ اور مامون ہوں۔ جب ہم ان تین طرق علم کو مسائل غیب پر منطبق کرتے ہیں، جیسے اللہ کی صفات اور مسائل آخرت وغیرہ پر، تو ہم دیکھتے ہیں کہ ہم نے بچشم سر ان کا مشاہدہ نہیں کیا، اور ان کی کوئی شبیہ ونظیر بھی نہیں ہے کہ ہم اس کے ذریعے اس کا اندازہ لگائیں، تو ہمارے پاس اس کے سوا کوئی راستہ نہیں کہ ہم ان حدود کے پاس کھڑے ہوجائیں، جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہیں، اور انہوں نے مقرر کی ہیں، اور ہم اپنی عقل کے ذریعے ان میں مشغول نہ ہوجائیں۔

۴- چوتھا قاعدہ یہ ہے کہ اخبار آحاد جس طرح فقہ اور احکام عملیہ میں حجت ہیں اسی طرح باب الاعتقاد میں بھی حجت ہیں۔ بلکہ خود قرآن سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اخبار آحاد حجت ہیں۔ (۲)

۵- پانچواں قاعدہ یہ ہے کہ نصوص قرآن وسنت کو سلف صالحین یعنی القرون المشهود لها بالخير کے فہم کے مطابق لینا، خود سے الگ راستے نہ نکالنا۔ اس پر بھی قرآن گواہ ہے۔ (۳)

ایک اور شہادت

اسی طرح سلفیوں کا منہج فی العقیدہ واضح کرنے کے لیے ڈاکٹر احمد بن سعد الغامدی نے لکھا ہے:

1- تحكيم الكتاب والسنة الصحيحة في كل قضية من قضايا العقيدة وعدم رد شيء منها وتأويله، 2- الأخذ بما ورد من الصحابة في بيان القضايا الدينية عامة وفي قضايا العقيدة خاصة، 3- عدم الخوض في المسائل

۱- مذکرة التوحيد، ص ٦

۲- التوبہ: ۱۲۲، الحجرات: ٦-۹، وغیرہ

۳- دیکھیے: التوبہ ۱۰۰، ۱۱۹، البقرۃ: ۱۳۷، النساء: ۱۱۵، وغیرہ، (مذکرۃ ۱۳/۱۴)

الاعتقادية مما لا مجال للعقل فيها، 4- عدم مجادلة أهل البدع أو مجالستهم أو سماع كلامهم أو عرض شبههم، 5- الحرص على جماعة المسلمين ووحدة كلمتهم۔ (۱)

اہل سنت کا منہج درج ذیل نقاط میں بیان کیا جا سکتا ہے۔

۱- کتاب اللہ اور سنت صحیحہ کو عقیدہ کے ہر مسئلے میں حکم اور فیصل بنانا، ان کے کسی حکم کو نہ رد کرنا اور نہ اس میں کوئی تاویل کرنا۔

۲- قرآن وسنت کے فہم میں صحابہ کرامؓ سے جو کچھ وارد ہے، تمام مسائل میں اور خاص کر عقیدہ کے مسائل میں ان سے تمسک کرنا۔

۳- عقیدہ کے ان مسائل میں جہاں عقل کے لیے گنجائش نہ ہو کھوج کرید بالکل نہ کرنا۔

۴- اہل بدعت وضلالت کے ساتھ مجادلہ نہ کرنا، ان کے کلام کو نہ سننا، ان کے ساتھ نہ بیٹھنا اور ان کو شبہات پیش کرنے کا موقع نہ دینا۔

۵- اس بات کی کوشش کرنا کہ مسلمانوں کی جماعت ایک ہو، اور ان میں اتحاد واتفاق ہو، اختلاف وافتراق بالکل نہ ہو۔

ان تینوں عبارات میں اگر چہ تفصیل واجمال کا اختلاف ہے، مگر ان سے بہر حال یہ ثابت ہو گیا کہ اہل سنت والجماعت اپنے عقائد کی بنیاد قرآن وسنت کو قرار دیتے ہیں۔ عقل کو عقائد کی بنیاد نہیں بناتے۔ پھر قرآن وسنت کو فہم سلف کے مطابق لیتے ہیں۔ خود سے متجددین کی طرح شارح وقاضی قرآن وسنت پر نہیں بیٹھتے۔

ایک ضروری بات

اس سلسلے میں ایک اور ضروری بات یہ ہے جسے سلفی برادری کے نوجوانوں کو ذہن نشین کر لینا چاہیے۔ اور وہ یہ ہے:

ولا نؤول إلا ما أوله السلف ونتبعهم فيما كانوا عليه۔ فإن أوّلوا أوّلنا وإن فوّضوا فوّضنا، لا نأخذ تأويلهم لشيء سُلّما لتأويل غيره۔ (۲)

ہم صرف اس نص کی تاویل کرتے ہیں جس کی سلف نے تاویل کی ہو، ہم اس طریقہ کی پیروی کرتے ہیں، جس پر وہ قائم تھے، اگر انھوں نے تاویل کی ہو، تو ہم تاویل کریں گے، اور جہاں انہوں نے

۱- مقدمہ شرح الأصول، ۱/۲۷
۲- روح المعانی ۱۴/۱۶۹

تفویض کی ہو وہاں ہم تفویض کریں گے، ہم ان کی تاویل کو دوسرے مقامات میں تاویل کرنے کے لیے ذریعہ وزینہ نہیں بناتے۔

اور یہ بات تو سلفی مکتبِ فکر کے اطفال کے ہاں بھی یقینی ہے کہ سلف صرف اور صرف کیفیت کی تفویض کرتے تھے۔

قیامِ حجت بذریعہ بعثت

اگر اہل سنت اور دیگر فرقوں کے اختلافات کا بغور مطالعہ کیا جائے تو بندہ اسی نتیجے تک پہنچتا ہے کہ ان کے درمیان اصل مسئلہ 'عقل' کا ہے۔ اہل سنت والجماعت عقائد کی بنیاد قرآن وسنت کو بناتے ہیں، اہل بدعت وضلالت عقائد کی بنیاد عقل پر رکھتے ہیں۔ اہل سنت کے ہاں 'عقل' آلۂ ادراک اور ذریعہ معرفت تو ہے، مگر قیام اور اتمامِ حجت 'عقل' پر موقوف نہیں ہے۔

قرآن مجید میں بہت ساری آیات ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حجت رسولوں سے ہی قائم ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِیْنَ حَتّٰی نَبْعَثَ رَسُوْلًا﴾ (۱)

ہم عذاب دینے والے نہیں ہیں جب تک کہ ایک پیغامبر نہ بھیج دیں۔

یہ نہیں فرمایا کہ جب تک ہم ان کو عقل سے نہ نوازیں۔ تو جب عذاب کا واقع ہونا رسول علیہ السلام کی بعثت پر موقوف ہے، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ایجاب امر ونہی بھی صرف اور صرف رسول کی بعثت پر موقوف ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے حکایت کی ہے کہ وہ دوزخیوں سے اس طرح خطاب کریں گے:

﴿ اَلَمْ یَاْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ﴾ (۲)

کیا تمہارے پاس تم میں سے رسول نہیں آئے تھے۔

﴿اَلَمْ یَاْتِكُمْ نَذِیْرٌ﴾ (۳)

کیا تمہارے پاس ڈرانے والا نہیں آیا تھا۔

اسی طرح کی باتیں دیگر آیات میں بھی وارد ہیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حجت انسانوں پر صرف نبی اور رسول کی بعثت سے قائم ہوتی ہے، عقل سے قائم نہیں ہوتی، اور قرآن کریم کی نصوص صراحتاً اس بات کا

۱- الاسراء ۱۷:۱۵ ۔ ۲- الزمر ۳۹:۷۱ ۔ ۳- الملک ۶۷:۸

اثبات کر رہی ہیں۔ایک جگہ فرمایا:

﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (۱)

یہ سارے رسول خوش خبری دینے والے اور ڈرانے والے بنا کر بھیجے گئے تھے تاکہ ان کی بعثت کے بعد لوگوں کے پاس اللہ کے مقابلے میں کوئی حجت نہ رہے۔

یہ آیت اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ حجت مجرد عقل سے کسی صورت قائم نہیں ہوسکتی۔ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿أَن تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾ (۲)

تاکہ تم یہ نہ کہہ سکو کہ ہمارے پاس کوئی خوش خبری دینے والا اور ڈرانے والا نہیں آیا، سو دیکھو تمہارے پاس خوش خبری دینے والا اور ڈرانے والا آ گیا۔

ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ کفار کے پاس عقل کی دولت موجود تھی۔اس لیے 'تکلیف' کا حکم ان پر متوجہ ہو گیا، اگر حجت بھی ان پر عقل کے ذریعے ہی قائم ہو جاتی تو پھر ان آیات کا سرے سے کوئی معنی ہی نہیں رہتا۔ معلوم ہوا کہ حجت صرف بعثت سے قائم ہوتی ہے اور ان کا عذر بھی بعثت ہی سے منقطع ہوتا ہے۔البتہ عقل تمییز وادراک کا آلہ ہے، لیکن اعتقادات اور تحریم وتحلیل میں مستقل نہیں ہے، ورنہ رسولوں کا بھیجنا بالکل عبث ہو جائے گا۔

اہل سنت کا امتیازی اصول

یہ اہل سنت کے اس اصول کی بنیاد کی طرف کچھ اشارات ہم نے سلف سے نقل کیے، اب اس مابہ الامتیاز اصل کے بارے میں امام ابوالقاسم اصفہانی کی بات دیکھتے ہیں۔وہ فرماتے ہیں:

اعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة مسئلة العقل فإنهم أسسوا دينهم على العقول وجعلوا الإتباع والمأثور تبعاً للمعقول وأما أهل السنة قالوا الأصل في الدين الإتباع والمعقول تبع ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي وعن الأنبياء ولبطل معنى الأمر و النهي ولقال من شاء ماشاء۔ (٤)

ہمارے یعنی اہل سنت اور اہل بدعت کے درمیان فرق 'مسئلہ عقل' ہی سے ہے۔انہوں نے اپنے دین کی بنیاد عقل پر استوار کی ہے، اور اتباع نقل کو عقل کا تابع بنایا ہے۔اہل سنت کا کہنا ہے کہ دین میں اصل چیز نقل کا اتباع ہے، عقل اس کا تابع ہے۔اگر دین کی بنیاد عقل پر ہوتی، تو پھر لوگ وحی اور

۱- النساء۴:۱۶۵ ۲- المائدة۵:۱۹ ۳- الحجة في بيان المحجة، ص ۲۴۰

انبیائے کرام علیہم السلام سے مستغنی اور بے نیاز ہو جاتے، اور معنی امر و نہی باطل ہو جاتا اور پھر کہتا ہر آدمی جو کچھ چاہتا۔

اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

فهكذا كان الصحابة ومن سلك سبيلهم من التابعين بإحسان وأئمة المسلمين فلهذا لم يكن أحد منهم يعارض النصوص بمعقوله ولايؤسس دينا غير ما جاء به الرسول فإذا أراد معرفةَ شيء من الدين والكلامَ فيه، نَظَرَ فيما قاله الله والرسول فمنه يتعلم وبه يتكلم وفيه ينظر ويتفكر وبه يستدل فهذا أصل أهل السنة، وأهل البدع لايجعلون إعتمادهم في الباطن ونفس الأمر على ما تلقوه عن الرسول بل على ما رأوه أو ذاقوه ثم إن وجدوا السنة توافقه وإلا لم يبالوا بذلك فإذا وجدوها تخالفه أعرضوا عنها تفويضاً أو حرّفوها تأويلاً، فهذا هو الفرقان بين أهل الإيمان والسنة وأهل النفاق والبدعة۔ (۱)

اسی طرح تھے صحابہ کرامؓ اور ان کے نقشِ قدم پر چلنے والے تابعین عظام، اور ان کے بعد والے مسلمانوں کے امام، اسی لیے ان میں کوئی فرد ایسا نہیں تھا جو نصوص کا معارضہ اپنے معقولات سے کریں یا اللہ کے رسول کے لائے ہوئے دین کے سوا کسی اور دین کی تاسیس اور اجراء کریں۔ جب وہ دین میں کسی چیز کی معرفت کا ارادہ کرتے یا اس میں کلام کا ارادہ کرتے، تو اللہ و رسول کے کلام کو دیکھتے اسی سے سیکھتے، اسی سے بولتے، اسی میں دیکھتے اور سوچتے، اور اسی سے استدلال کرتے۔ یہی اہل سنت کا بنیادی اصول ہے۔ اہل بدعت نفس الامر اور باطن میں اپنا اعتماد رسول سے حاصل کردہ احکام پر نہیں رکھتے بلکہ اپنی رائے اور ذوق پر رکھتے ہیں پھر اگر وہ سنت کو اس کے موافق پائیں تو فبہا۔ ورنہ وہ اس کی کوئی پروا نہیں کرتے۔ اور اگر وہ سنت کو اس رائے یا ذوق کے مخالف پائیں تو پھر سنت سے اعراض کرتے ہیں۔ یا تو اس کی تفویض کرتے ہیں یا پھر اس میں تحریف کرتے ہوئے اس کی تاویل کرتے ہیں۔ یہی اصل فرق ہے، اہل ایمان و سنت اور اہل نفاق و بدعت کے درمیان۔

ہم کہتے ہیں جو لوگ 'عقل' کو اصل قرار دیتے ہیں، ان سے سوال یہ ہونا چاہیے کہ آپ کے پاس جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی ایسا حکم اور قول آ جائے، کہ آپ کی عقل اس کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہو، تو آپ کیا کرتے ہیں، عقل کی مانتے ہیں یا نقل اور وحی کی بات تسلیم کرتے ہیں؟ اگر اس نے جواب دیا کہ عقل

۱- مجموع الفتاویٰ ۱۳/ ۲۷

کی مانتا ہوں، تو اسے کہنا چاہیے کہ پھر آپ کے نزدیک رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام اور ایک عام آدمی میں کیا فرق ہے کہ آپ دونوں کی بات کو ایک طرح سے مانتے ہیں، اور ایک جیسے رد کرتے ہیں؟ وہ فرق ثابت کرنے پر کبھی قادر نہیں ہو سکتا۔ اور اگر وہ یہ جواب دیتا ہے کہ میں اللہ اور رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بات قبول کرتا ہوں تو اس نے اپنا راستہ چھوڑ دیا ٹھیٹھ اہل سنت بن گیا۔

جناب رازی کا ایک الزام اور اس کا جواب

ہم اہل سنت کے کچھ علامات وخصائص بیان کرنا چاہ رہے تھے، مگر بات طویل ہو گئی۔ یہاں ایک بات اور سمجھ لینے کی ہے۔ وہ یہ کہ حنابلہ اور ائمہ اہل سنت وقاف عند القرآن والسنۃ ہوتے ہیں۔ ابن حامدؒ کا یہ مطلب قطعاً نہیں ہے کہ انہوں نے اللہ کے لیے وجہ اور عین وغیرہ کو تو ثابت کیا ہے مخلوق کی طرح، مگر وہ اس کے لیے سر کا اثبات سے نہیں کرتے۔ تو وجہ اور عین ایک زندۂ جاوید ہستی میں بغیر سر کے کس طرح متصور ہیں؟ جواب یہ ہے کہ ابن حامدؒ کا کہنا یہ ہے کہ ہم نے اس آیت سے اللہ تعالیٰ کے لیے چہرے کا اثبات کیا، البتہ سر کا اثبات اپنی عقل جائز نہیں ہے'' یہ نہیں کہا کہ سر منفی ہے، بلکہ یہ کہا کہ سر کا اثبات اپنی ذاتی عقل ورائے سے جائز نہیں ہے، یعنی سکوت کا مرحلہ ہے، نہ اثبات کرتے ہیں اور نہ نفی، اس پر تو ابن حامدؒ کو قابلِ صد تحسین ہونا چاہیے کہ وہ قرآن وسنت سے سر مو تجاوز نہیں کرتے، اگر وہ مجسم ہوتے تو پھر کیا وہ سر کا اثبات نہ کرتے؟ آپ نے کبھی ایسا مجسم دیکھا ہے جو اللہ کے لیے بہت ہاتھ، اور بہت آنکھیں اور جنب اور ایک پنڈلی ثابت کرتے ہوں؟ جیسا کہ جناب فخر الدین رازیؒ نے الزاماً حنابلہ کے بارے میں لکھا ہے:

هو أنه ورد في القرآن ذكر الوجه وذكر العين وذكر الجنب الواحد وذكر الأيدي وذكر الساق الواحدة فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحدٌ وعلىٰ ذلك الوجه أعين كثيرة وله جنب واحدٌ وعليه أيد كثيرة وله ساق واحدة۔ (۱)

اگر شرم وحیا کا کوئی مادہ اس نفس میں موجود ہو، تو یہ بات اور تصوریان اکابر سے تجسیم کے الزام کے رفع کے لیے کافی ہے کہ یہ لوگ ان صفات کا اثبات صرف اس لیے کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور ان کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا اثبات کیا ہے، وہ بھی مخلوق کی مشابہت سے منزہ ہو کر، اگر وہ مجسمہ ہوتے تو پورے جسم کا اثبات کرتے، سر کے بغیر تو یہ خدا زندہ بھی نہیں رہ سکتا، تو آپ کے زعم کے مطابق یہ لوگ بے خدا ہو جائیں گے۔ معاذ اللہ۔ ہم نے فرضاً یہ بات لکھی ہے، ورنہ حقیقت میں یہ جناب رازی کا خلافِ حقیقت الزام ہے۔

۱۔ أساس التقدیس، ص ۲۷

جس سے اللہ تعالیٰ ان کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف صالحین سارے کے سارے بری اور منزہ ہیں۔ نہ اللہ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادہ ہاتھوں اور زیادہ آنکھوں کی بات کی ہے۔ نہ سلف نے۔ 'جنب' تو خیر صفات الٰہی میں شامل ہی نہیں۔ 'ساق' کے بارے میں بھی جناب رازی نے جہمیت کا بھرپور مظاہرہ کیا ہے۔ ہم اپنے مقام میں اس کی توضیح کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ہم یہ بات پہلے لکھ چکے ہیں کہ اگر و یبقی وجه ربك میں 'وجہ' سے ذات مراد ہو، تب بھی 'وجہ' کی نفی نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ یہ عام سی بات ہے کہ قوم کے رئیسوں کو 'وجوہ القوم' کہا جاتا ہے۔ اگر کوئی آدمی جاء وجوہ القوم کہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قوم کے رئیس آ گئے، یعنی 'وجوہ' سے ذوات مراد لیں گے۔ مگر اس میں یہ بات آپ سے آپ موجود ہے کہ ان رئیسوں کے 'وجوہ' یعنی چہرے ہیں۔ اسی بناء پر تو انہیں 'وجوہ القوم' کہا جاتا ہے۔ کوئی نادان ہی اس جملے کا یہ مطلب لے گا کہ قوم کے رئیس تو آ گئے مگر ان کے چہرے نہیں ہیں۔

یہ ایسی بدیہی بات ہے کہ جو آدمی بھی محاورات زبان پر نظر رکھتا ہے اس کے لیے اس میں اشکال کا کوئی موقع ہی نہیں۔ ہمیں ابن الجوزیؒ جیسے عالم پر تعجب ہے کہ اس نے کیسے یہ مفہوم لیا کہ "اللہ تعالیٰ کے چہرے کے سوا اس کی ذات ہلاک ہو جائے گی، اگر 'وجہ' سے چہرہ ہی مراد ہو۔" حالانکہ یہ اطفال مکتب تک جانتے ہیں کہ کوئی بھی ذات جب اس کے جز کا اطلاق اس پر ہونے لگ جائے، تو ذکر کرتے وقت اس جز کا اس ذات میں ہونا غالب ہے۔ کوئی کہے کہ 'رقبہ' کو آزاد کرلو، تو غلام کا آزاد کرنا مراد ہوگا، مگر اس غلام کا 'رقبہ' بہرحال ہوگا۔

اگر لعن اللہ الفروج علی السروج کہیں گے تو ان 'ذوات' کے فروج بہرحال ہوں گے۔ اگر کوئی جاسوس کے بارے میں کہے کہ جاء العین تو اس جاسوس میں 'عین' ہوگا۔ ہاں کبھی اس کے خلاف بھی ہوسکتا ہے مگر وہ نادر کے حکم میں ہوگا اس پر احکام کی بنا نہیں رکھی جاسکتی۔ ہم نے 'ید' کے مسئلے میں شیخ الاسلام کی عبارت پیچھے نقل کی ہے، اسے پیش نظر رکھ لیں۔

اللہ تعالیٰ کی آنکھیں

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے ابن الجوزیؒ سے ایک دوسرا مسئلہ نقل کرتے ہیں اور لکھتے ہیں:

﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (۱) أي بمرئ منا وقد ذهب القاضي إلى أن العين صفة زائدة على الذات وقد سبقه أبوبكر بن خزيمة فقال في الآية: لربنا عينان ينظر بهما وقال ابن حامد يجب الإيمان أن له عنين وهذا إبتداع لا دليل لهم عليه وإنما أثبتوا عينين من دليل الخطاب في قوله صلى الله عليه وسلم 'ليس بأعور' وإنما أريد نفي النقص عنه تعالىٰ متىٰ ثبت أنه لايتجزأ لم يكن لما يتخايل من الصفات وجه۔

یہ آیت یعنی ''ہماری آنکھوں کے سامنے کشتی بناؤ'' قاضی ابویعلیٰ لکھتے ہیں کہ عین ذات پر زائد صفت ہے، ان سے پہلے ابوبکر بن خزیمہ نے یہی بات کہی ہے۔اس نے اس آیت کے بارے میں کہا کہ ہمارے رب کی دو آنکھیں ہیں، جن سے وہ دیکھتے ہیں۔ابن حامدؒ نے کہا کہ اس بات پر ایمان واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دو آنکھیں ہیں۔یہ بدعت ہے، جس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کہ ''اللہ تعالیٰ کانا نہیں ہے'' کے مفہوم مخالف سے یہ نکالا کہ اللہ تعالیٰ کی دو آنکھیں ہیں، حالانکہ حدیث سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر عیب سے منزہ ہے اور جب یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے حصے نہیں ہو سکتے، تو جو مفہوم صفات سے انہوں نے خیال کیا ہے ان کے ثبوت کی کوئی صورت نہیں ہے۔(۲)

ہم اس مسئلے پر پہلے تفصیلی بحث کر چکے ہیں، ابوبکر بیہقیؒ سے اس حدیث کی مراد کو بھی نقل کیا ہے یہاں ایک دو باتیں مزید نقل کرتے ہیں، جس سے اس مسئلے پر روشنی پڑتی ہے اور کچھ مزید حقائق ظاہر ہو جائیں گے۔

۱-ہود:۳۷ ۲-سلفی عقائد،ص۲۱

۱- اہل سنت کا مسلک

پہلی بات یہ ہے کہ یہ صفات جو بیان کی جاتی ہیں۔ قاضی ابو یعلیٰؒ اور ابوالحسن زاغونیؒ اور ابن حامدؒ کے ایجاد شدہ نہیں ہیں بلکہ اہل سنت والجماعت ہمیشہ سے ان کا اثبات کرتے آئے ہیں۔ ہم یہاں ابوالحسن اشعریؒ کے حوالے سے اہل سنت والجماعت کا مسلک نقل کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

قال أهل السنة وأصحاب الحديث أن اللّٰه ليس بجسم ولايشبه الأشياء وأنه علىٰ العرش كما قال عزوجل ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ (١) ولانقدم بين يدي اللّٰه في القول بل نقول استوىٰ بلاكيف وإنه نور كما قال تعالىٰ: ﴿اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾ (٢) وإن له وجهاً كما قال اللّٰه ﴿وَّيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ (٣) وإن له يدين كما قال ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (٤) وإن له عينين كما قال ﴿تجرى بأعيننا﴾ (٥) وإنه يجيء يوم القيامة هو وملئكته كما قال ﴿وجاء وربك والملك صَفًّا صَفًّا﴾(٦) فإنه ينزل إلى السماء الدنيا كما جاء في الحديث ولم يقولوا شيئاً إلا ما وجدوه في الكتاب أو جاء ت به الرواية عن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم۔ (٧)

اہل سنت اور اہل الحدیث کا یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے اور کسی چیز سے مشابہ بھی نہیں ہے، اور وہ عرش پر ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''رحمٰن عرش پر مستوی ہوا'' ہم اللہ تعالیٰ کے سامنے اپنی رائے مقدم نہیں کرتے، بلکہ کہتے ہیں کہ وہ بلا کیف عرش پر استوا کیے ہوئے ہیں اور اللہ تعالیٰ نور ہے، جیسا کہ اس نے فرمایا: ''اللہ تعالیٰ ہی آسمانوں اور زمین کا نور ہے''، اور اس کے لیے چہرہ ثابت ہے، جیسا کہ فرمایا: ''تیرے رب کا عظمت اور عزت والا چہرہ باقی رہے گا۔'' اور اس کے لیے دو ہاتھ ثابت ہیں۔ جیسا کہ اس نے خود فرمایا: ''جس ذات کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا۔'' اس کے لیے دو آنکھیں بھی ثابت ہیں، جیسا کہ اس نے خود فرمایا: ''جو ہماری آنکھوں کے سامنے چلتی رہے۔ اور قیامت کے روز وہ خود اور فرشتے تشریف لائیں گے۔'' جیسا کہ اس نے خود فرمایا: ''اور تیرا رب صف در صف فرشتوں کی جلو میں آئے گا۔'' اور وہ آسمان دنیا پر اتر آتا ہے۔ جیسا کہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں وارد ہے۔ اہل سنت والجماعت صرف وہی بات کرتے ہیں جو کتاب اللہ

۱-طٰہٰ:۵ ۲-النور۲۴:۳۵ ۳-الرحمٰن:۲۷
۴-صٓ:۷۵ ۵-القمر:۱۴ ۶-الفجر:۲۲
۷-مقالات الاسلامیین ۱۲۵-۱۲۹

میں پائیں یا جو نبی علیہ السلام کی احادیث میں پائیں۔

جو بندہ بھی ابوالحسن اشعریؒ کی اس عبارت کو غور سے پڑھتا ہے، وہ یہ ضرور سمجھ لیتا ہے کہ یہ عقیدہ قاضی ابویعلیٰ المتوفی ۴۵۸ھ کا ابتداع واحداث نہیں ہے بلکہ یہ تمام اصحاب الحدیث واہل السنۃ کا ہے۔ ابوالحسن اشعریؒ نے متقدمین اہل سنت کو یہ عقیدہ منسوب کیا ہے۔ اس میں ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دو آنکھیں ہیں، اس سے پہلے ہم 'الابانہ' کی عبارت ابن عساکر کی کتاب سے پیش کر چکے ہیں۔ اس سے جناب رازیؒ کی بھی تردید ہوگئی جن کا کہنا ہے کہ قرآن کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بہت ساری آنکھیں ہیں۔ وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة۔ (۱) کیونکہ ابوالحسن اشعریؒ سے بھی پہلے اہل زبان اہل سنت نے قرآن وسنت کے نصوص سے دو آنکھوں کا مفہوم اور مطلب سمجھا، پھر بہت متاخر جہمیوں کے فہم کا کیا اعتبار ہے؟ اور ابن الجوزیؒ کی بھی تغلیط وتردید ہوگئی جو اس بات کی نسبت ابویعلیٰ اور ابن خزیمہؒ کی طرف کر رہے ہیں۔ حالانکہ ان سے بہت پہلے ابوالحسن اشعریؒ نے اہل سنت کا یہ مذہب نقل کیا ہے۔ باقی جو ابن الجوزیؒ بے چارے نے یہ لکھا ہے کہ إنما أريد نفي النقص عنه تعالىٰ یعنی اس حدیث میں اللہ سے عیب اور نقص کی نفی مراد ہے۔ تو یہ تقصیر ہے، دونوں مراد ہو سکتے ہیں، یعنی عیب کی نفی بھی اور اثبات 'عین' کی بھی۔

یہی بات امام ابوبکر بیہقیؒ نے لکھی ہے:

وفي هذا نفي نقص العور عن الله سبحانه وإثبات العين صفة۔ (۲)

'نفی عیب' تو صرف اس جملے میں منحصر نہیں ہے، بلکہ دیگر طریقوں سے بھی 'عیب' کی نفی ہو سکتی تھی، مثلاً یہ کہ دجال کانا ہے، مگر اللہ تعالیٰ سرے سے آنکھوں والا ہی نہیں ہے، اس لیے وہ آنکھ رکھتا ہی نہیں۔ لہٰذا جس کی آنکھیں ہوں ایک ہو یا دو وہ خدا بہر حال نہیں ہو سکتا۔

اس جواب میں کیا حرج تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو چھوڑ کر وہ مذکورہ طریقہ اختیار فرمایا۔ ہم نے صرف بطور تنبیہ یہ بات لکھی ہے، ورنہ ہم اللہ تعالیٰ کو محتاج نہیں سمجھتے اور نہ وہ مخلوق کے مشابہ ہیں۔ البتہ آنکھیں اس کی صفت ہیں جیسا کہ امام خطابیؒ نے لکھا ہے:

لله وجه لا يحد بصورة
ولربنا عينان ناظرتان

اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لیے یہ کہنا بھی کچھ مشکل نہیں تھا کہ فرماتے: اللہ تعالیٰ انسان اور مخلوق کے مانند نہیں ہے۔ ليس كمثله شيء جب انہوں نے ایسا نہیں کیا، تو معلوم ہوا کہ غرض وہی ہے جو اہل

۱- أساس التقديس، ص ۶۷ ۲- الاعتقاد، ص ۸۰

سنت اس حدیث کا بتاتے ہیں۔

۲-'عین' اور 'ید' اجزا ہیں یا صفات؟!

دوسری بات یہ ہے کہ اس مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ 'عین' اور 'ید' وغیرہ اجزاء واعضاء نہیں ہیں کیونکہ اگر یہ اعضاء واجزاء کے مفہوم میں حقیقت ہوتے تو نہ بقول اشعریؒ اہل سنت ان کا اثبات اللہ تعالیٰ کے لیے کرتے، اور نہ اشعری اس بات کو بغیر تنقید کیے چھوڑتے، جب اہل سنت نے اللہ تعالیٰ کے لیے ان صفات کا اثبات کیا اور ابوالحسن اشعری نے ان پر کوئی تنقید نہیں کی تو معلوم ہوا کہ ان کے اجزاء واعضاء ہونے کا مفہوم مخلوق کے اعتبار سے ہے۔ مگر فرقہ جہمیہ کے اساطین اس خیال کے سخت ترین مخالف ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ان چیزوں کو اوصاف کا نام دینا تلبیس اور دھوکہ ہے۔ شیخ تقی الدین سبکیؒ لکھتے ہیں:

وهذه الأشياء التي ذكرنا هي عند أهل اللغة أجزاء لا أوصاف، فهي صريحة في التركيب والتركيب للأجسام فذكرك لفظ الأوصاف تلبيس وكل أهل اللغة لايفهمون من الوجه والعين والجنب والقدم إلا أجزاء۔ (۱)

یہ تمام اشیاء جو ہم نے ذکر کیں، یہ اہل لغت کے ہاں اجزاء ہیں، اوصاف نہیں، یہ ترکیب میں صریح ہیں اور ترکیب اجسام میں ہوتی ہے۔ تو تیرا (اے ابن القیم) لفظ اوصاف کو ان کے لیے ذکر کرنا ایک مکر اور دھوکہ ہے، تمام اہل لغت وجہ، عین، جنب، قدم وغیرہ سے صرف اجزاء کا مفہوم لیتے ہیں۔

ہم نے شیخ تقی الدین ابن السبکیؒ کا نام صرف اس لیے دیا ہے کہ یہ کتاب ان کے نام سے چھپ گئی ہے، مگر درحقیقت یہ کتاب ان کی نہیں بلکہ کسی متعصب جہمی کی ہے، اس بات کی تفصیل دوسری جگہ ملاحظہ کرسکتے ہیں۔

اس سے واضح ہوا کہ بقول جہمی وجہ، عین، قدم، جنب وغیرہ صفات اللہ کو اوصاف نہیں کہا جاسکتا، اس لیے کہ یہ اجزاء ہیں۔ مگر ان کے 'امام العصر جرکسی' کا کہنا ہے:

ومن ذكر من السلف أن العين واليد صفتان تبرأ بهذا الفظ عن القول بالجارحة۔ (۲)

یعنی سلف میں سے جس نے یہ کہا ہے کہ 'عین' اور 'وجہ' صفات ہیں تو اس لفظ کے ذریعے 'عین' اور 'وجہ' کو آلہ قرار دینے سے براءت کا اظہار کرتا ہے۔

۱- السیف الصقیل، ص۵۲۲ ۲- ایضاً

کس کا یقین کیجیے کس کا یقین نہ کیجیے
لائے ہیں بزمِ ناز سے یار خبر الگ الگ

سوال یہ ہے کہ آپ کے شیخ تقی الدین سبکیؒ کے نزدیک ان چیزوں میں سرے سے 'اوصاف' کا مفہوم ہے ہی نہیں، تو پھر 'صفت' کا لفظ ساتھ لگانے سے اس کی حقیقت کیوں کر بدل گئی؟ یہی بات دیگر جہمیوں نے بھی لکھی ہے کہ وجہ، ید، عین وغیرہ اشیاء دراصل انسانی اعضاء کے لیے ہی استعمال ہوتے ہیں۔ ایک معاصر دیوبندی لکھتے ہیں:

''جب کہ اہل سنت والجماعت کی طرف سے ان سے یہ کہا جاتا ہے کہ صفات خبریہ کو معہود معانی پر حمل کرنا، حقائق لغویہ پر حمل کرنا تجسیم کے لیے مستلزم ہے، اس لیے کہ عرب لفظ 'ید' سے 'ید' جسمانی ہی کو مراد لیتے ہیں، اور 'عین' سے (حدقہ) آنکھ کی پتلی اور 'اذن' سے صماخ کان کا سوراخ ہی مراد لیتے ہیں۔ یہی معانی ان الفاظ کے لیے معہود و معروف ہیں، اور ان معانی کو اللہ کے لیے ثابت کرنا ہی 'تجسیم' ہے۔'' (۱)

اگر ان الفاظ کا یہی مطلب ہے جو یہ دیوبندی شخص ہمیں سمجھاتا ہے، تو پھر 'ید' کا اثبات بھی تجسیم ہونا چاہیے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں اس کو اپنے لیے ثابت کیا ہے۔ ہم نے پہلے نقل کیا کہ ائمہ اہل سنت کا کہنا ہے کہ صرف 'ید' کے اثبات سے کچھ نقصان نہیں ہوتا۔ تجسیم اور تشبیہ کا الزام تب آتا ہے، جب ہم یہ کہیں کہ اللہ کا ہاتھ مخلوق کے ہاتھ کی طرح ہے، اللہ کا سمع مخلوق کی سمع کی طرح ہے، لیکن جب یہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ید، سمع اور بصر ہے، تو یہ تشبیہ و تجسیم نہیں ہے۔

قال اسحٰق بن إبراهيم إنما يكون التشبيه إذا قال يد كيد أو مثل يد أو سمع كسمع أو مثل سمع فهذا تشبيه وأما إذا قال كما قال الله تعالىٰ يد و سمع وبصر ولايقول كيف ولايقول مثل سمع ولا كسمع فهذا لا يكون تشبيهاً وهو كما قال الله تبارك وتعالىٰ في كتابه: ليس كمثله شيء وهو السميع البصير۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ نہ عرب کے ہاں ید اور عین کا وہ مفہوم ہے جو یہ شخص بتاتا ہے اور نہ اہل سنت والجماعت کے ہاں۔ ہاں، صرف جہمیت زدہ لوگوں کے نزدیک ید اور عین کا وہی مفہوم ہے۔ یہی بات امام اہل سنت والجماعت احمد بن حنبلؒ نے کہی ہے۔ وہ حنبل کی روایت میں فرماتے ہیں:

۱- لامذہبیت، ص ۱۹۹

۲- ترمذی، ص ۱۷۰، فتح الباری ۱۳/۵۰۱

المشبهة تقول بصر كبصري ويد كيدي وقدم كقدمي ومن قال ذلك فقد شبه الله بخلقه۔ (۱)

مشبہہ گروہ کے لوگ کہتے ہیں، اللہ کا بصر میرے بصر جیسا ہے، اس کا ہاتھ میرے ہاتھ جیسا ہے، اس کا قدم میرے قدم جیسا ہے۔ جو ایسا کہتا ہے اس نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے مشابہ کر دیا۔

جہمیت کا اصل چہرہ

یہ جو ہم نے 'جہمی جہمی' کا تکرار کیا ہے اس پر کوئی آدمی پریشان نہ ہو، ہم نے اپنی طرف سے خواہ مخواہ ان کو اس نام سے متہم نہیں کیا ہے، بلکہ ائمہ اہل السنّت نے یہ بات کہی ہے، امام ترمذی نے حدیث إن الله يقبل الصدقه ويأخذها بيمينه کی تشریح میں فرمایا:

قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث ومايشبه هذا من الروايات من الصفات ونزول الرب تبارك وتعالىٰ كل ليلة إلى السماء الدنيا قالوا قد تثبت الروايات في هذا ويؤمن بها ولايتوهم ولايقال كيف ...... وأما الجهمية فأنكرت هذه الروايات وقالوا هذا تشبيه و قد ذكر الله تبارك وتعالىٰ في غير موضع من كتابه اليد والسمع والبصر فتأولت الجهمية هذه الآيات وفسروها على غير ما فسر أهل العلم وقالو: إن الله لم يخلق آدم بيده وقالوا إنما اليد القوة۔ (۲)

بہت سارے اہل علم نے اس حدیث اور ان جیسی دیگر احادیث جو صفات کے بارے میں آئی ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا ہر شب آسمان دنیا پر اترنا، تو ان کا کہنا ہے کہ یہ روایات ثابت ہیں، ان پر ایمان رکھنا چاہیے، ان میں فاسد معانی کا توہم نہ کرنا چاہیے، اور 'کیف' بھی نہیں کہنا چاہیے...... جہمیہ ان روایات کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ تشبیہ ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں بہت سے مقامات پر ید، سمع اور بصر کا ذکر کیا ہے۔ جہمیہ ان آیات کی وہ تفسیر کرتے ہیں جو اہل سنت کی تفسیر سے علیحدہ ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اپنے ہاتھوں سے پیدا نہیں کیا۔ وہ کہتے ہیں: 'ید' کا مطلب قوت ہے۔

امام ترمذیؒ کی اس درج بالا تشریح کی آئینہ میں دیکھ لیں تو صاف نظر آ جائے گا کہ اہل سنت والجماعت اور جہمیہ کے درمیان اصل فرق یہ ہے کہ اہل سنت صفاتِ خبریہ کے نفس اثبات کو تشبیہ وتجسیم نہیں کہتے، بلکہ

۱- إبطال التأویلات، ۱/۲۳-۴۵ ۲- سنن ترمذی ۱۷۰/۱۴۹

جب حروف تشبیہ وغیرہ اس میں آ جائیں تو پھر اسے تشبیہ وتجسیم سمجھتے ہیں۔ جہمیہ فرقہ نفس صفاتِ خبریہ کو تشبیہ وتجسیم قرار دیتے ہیں۔ اس بات کی وضاحت سے احباب کو یہ پتہ چل جائے گا کہ اس دور میں بھی لوگ جہم بن صفوان کے حقیقی وارث ہیں۔ امام ترمذیؒ کی اس تشریح سے جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کی تلبیس کی حقیقت بھی کھل گئی، جو اس نے لکھا تھا:

ومن قال وله يد بها يبطش وعين بها يرى جعلمها من قبل الجوارح وخالف السلف الصالح۔ (۱)

جو کہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے، جس سے وہ پکڑتا ہے اور آنکھ ہے جس سے وہ دیکھتا ہے تو اس نے ان صفات کو آلات وجوارح کے قبیل سے بنا دیا اور اس نے سلف صالحین کی مخالفت کی۔

امام ترمذیؒ اس کے بالمقابل فرماتے ہیں کہ جو یہ کہے کہ إن الله لم يخلق آدم بيده۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اپنے ہاتھوں سے نہیں پیدا کیا، وہ جہمی ہے۔ اب احباب فیصلہ کر سکتے ہیں کہ جہمیہ کی بات مانتے ہیں یا اہل سنت کی؟ یہی وجہ ہے کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' امام ترمذی کے اس قول کو کبھی ذکر نہیں کرتے جس میں جہمیہ پر انہوں نے کڑی تنقید کی ہے، بلکہ دور جا کر کتاب التفسیر میں سورۃ المائدۃ کی تشریح میں ایک قول کو ان سے نقل کرتے ہیں، جو مختصر بھی ہے اور جہمیہ کے ذکر سے بھی خالی ہے۔ اس میں ایک لفظ موجود ہے: من غير أن يفسر جس کی تشریح میں یہ لوگ خود اور ان کے متبعین اپنی رائے داخل کرتے ہیں۔ دیکھیے، ڈاکٹر صاحب نے اس کا یہ ترجمہ کیا ہے:

''اس حدیث کو ائمہ حدیث نے روایت کیا ہے، اس کے معنی کی تفسیر وتاویل یعنی حقیقی یا مجازی معنی کی تعیین کیے بغیر ہمارا اس پر ایمان ہے۔'' (۲)

ہم نے ابھی امام ترمذی کی جو عبارت نقل کی ہے اس میں وفسروها على غير ما فسر أهل العلم موجود ہے۔ یعنی جہمیہ اہل سنت کی تفسیر وتشریح کے علاوہ ان نصوص کی اور تفسیر وتشریح کرتے ہیں۔ اس سے روزِ روشن کی طرح معلوم ہوا کہ اہل سنت بھی ان نصوص کی تفسیر کرتے ہیں، مگر وہ سنت کے مطابق ہے...... اور امام بیہقیؒ نے بھی 'تفسیر' کی یوں وضاحت کی ہے:

وإنما أراد به والله أعلم فيما تفسيره يؤدي إلى تكييف وتكييفه يقتضي تشبيهاله بخلقه في أوصاف الحدوث۔ (۳)

۱- العقیدۃ وعلم الکلام، ص ۵۲۲ ۲- سلفی عقائد، ص ۹۷

۳- الاعتقاد، ص ۱۱۴

تفسیر سے ان کی مراد وہ تفسیر ہے جو تکییف کی طرف مفضی ہو، اور تکییف اس بات کا مقتضی ہو کہ اوصاف حدوث میں اللہ تعالیٰ کی مخلوق کے ساتھ مشابہ ہو جائیں۔

یہاں یہ بھی ملحوظ رہے کہ امام بیہقیؒ نے یہ بات سفیانؒ بن عیینہ کے اس قول کی تشریح میں لکھی ہے کہ کل ماوصف اللّٰہ به نفسه في کتابه۔ (۱) لیکن ایک دیوبندی عالم نے امام بیہقیؒ کی اس تشریح میں یہ تحریف کی ہے:

''بیہقیؒ کہتے ہیں یہ محمل نقص وکمال اور موہم تشبیہ صفات کا حکم ہے، اور جن صفات کی تفسیر سے تشبیہ لازم نہیں آتی، ان کی تفسیر درست اور جائز ہے۔ تلاوت پر اکتفا ضروری نہیں ہے۔ (۲)

یہ ساری 'خیانتیں' ان دین کے پاسبانوں کی دین کی حفاظت کے لیے عمل میں آئی ہیں، اور یہ لوگ اہل سنت ہیں۔ احباب ذرا امام بیہقیؒ کی کتاب 'الاعتقاد' اٹھا کر دیکھ لیں، پھر ڈاکٹر صاحب اور مولوی عزیز الرحمٰن کی کتابیں دیکھ لیں، تو ہمیں امید ہے کہ وہ بھی ہماری طرح غالب کے کلام کا ورد کرنے لگ جائیں گے کہ ؂

کیا کیا خضر نے سکندر سے — اب کسے راہنما کرے کوئی ؟

حاصل یہ نکلا کہ تفسیر سے وہ تفسیر مراد ہے جو تکییف کی طرف لے جانے والی ہو، اگر ادھر نہ جانے دے تو پھر تفسیر جائز ہے۔

اچھا بھائی! تو ہم بہت دور نکل آئے، ہم بات شیخ تقی الدین سبکیؒ کی درج بالا عبارت کی کر رہے تھے۔ ان کے کہنے کے مطابق یہ تمام اشیاء اہل لغت کے ہاں اجزاء ہیں، اوصاف نہیں، مگر 'امام العصر جرکسی' کہتے ہیں کہ ''سلف میں جس نے یہ کہا ہے کہ عین اور وجہ صفت ہیں تو اس لفظ کے ذریعے وہ 'عین' اور 'ید' کو آلہ قرار دینے سے براءت کا اظہار کرتا ہے۔''

یہ تو عجیب ترین بات ہوئی، کہ جب ان اشیا میں اوصاف کا مفہوم ہے ہی نہیں، تو پھر صفت کے لفظ کو ساتھ لگانے سے اس کی حقیقت کیونکر تبدیل ہوئی؟ یہ تو وہ بات ہوئی جیسے کوئی شخص کہے کہ لکڑی کے ساتھ کوئی 'لقمہ' کا لفظ لگائے تو اس نے لکڑی کے اصل مفہوم سے براءت کا اظہار کیا ہے۔ کیا فرماتے ہیں کہ علماء دین بیچ اس مسئلے کے؟

پھر شیخ تقی الدین سبکیؒ کی یہ بات تو اور بھی عجیب ہے کہ ''یہ اشیاء ترکیب میں صریح ہیں اور ترکیب اجسام میں ہوتی ہیں۔'' ہم کہتے ہیں کہ 'ترکیب' تو آپ کے ہاں صفاتِ ذاتیہ کے اثبات سے بھی لازم آتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے بار بار ڈاکٹر صاحب کی عبارات گذشتہ صفحات میں پیش کی ہیں۔ اب ملا علی قاریؒ کی ایک

۱-الاعتقاد، ص ۱۱۴ ۲-لامذہبیت، ص ۱۶۷

عبارت ملاحظہ ہو:

التحقيق ان من قال أن الصفات غير الذات نظر إلى أن الصفة قائمة بالذات ...... ومن قال الصفات عين الذات نظر إلى أن الذات غير منفكة من الصفات ومن قال لا عين ولا غير نظر إلى أنها لو كانت عيناً لكانت ذاتا و لو كانت غيرا لزم التركيب و هو من المحالات۔ (۱)

تحقیق اس مسئلے میں یہ ہے کہ جس نے یہ کہا ہے کہ صفات ذات سے غیر ہیں تو اس نے اس کو دیکھا کہ صفات قائم بالذات ہیں......اور جس نے یہ کہا کہ صفات عینِ ذات ہیں تو اس نے اس کو دیکھا کہ ذات صفات سے منفک اور جدا نہیں ہوتی۔ اور جس نے کہا کہ صفات نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات تو اس نے یکھا کہ اگر عین ہو جائیں تو بالکل ذات بنے۔ اور اگر غیر ہو جائے، تو پھر ترکیب لازم آجائے اور یہ تو محالات میں سے ہے۔

اور یہ بات تو پہلے ہم نے ملا علی قاری ہی سے نقل کی ہے، کہ تغایر لغوی ذات وصفات کے درمیان بہر حال موجود ہے، اور ڈاکٹر صاحب نے فرمایا تھا کہ ''اللہ تعالیٰ کی ذات جب متعدد اور مختلف حصوں پر مشتمل ہوئی تو اس سے لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق کی طرح مرکب اور قابل تقسیم ہوتا ہے اگر چہ تقسیم عقلی ہو واقع میں نہ ہو (۲)

معلوم ہوا کہ جو قول شیخ تقی الدین سبکیؒ کی طرف منسوب کیا گیا اس سے خود شیخ تقی الدینؒ کی سبکی ہوئی ہے، لہٰذا یہ بات قطعی طور پر درست نہیں ہے۔

۳- قاضی ابو یعلیٰ کی براءت

تیسری بات یہ ہے کہ علامہ ابن الجوزیؒ جب قاضی ابو یعلیٰ کی بات نقل کرتے ہیں تو اس طرح نقل کرتے ہیں کہ جس سے عام لوگوں کو یہ شبہ ہوتا ہے کہ وہ غالباً ان صفات کو اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے حصص اور اجزاء مانتے ہیں، حالانکہ ایسا قطعاً نہیں ہے۔

قاضی ابو یعلیٰ کا مسلک بالکل وہی ہے جو اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے۔ ہم نے پہلے ان کی عبارتیں نقل کی ہیں، یہاں پھر ایک دو عبارتیں ان کی دیکھ لیتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث إن الدجال أعور وإن ربكم ليس بأعور کی شرح میں لکھتے ہیں:

ومعناه تحقيق و صف الله تعالىٰ بأنه بصير وإنه لايصح عليه النقص و

۱-ضوء المعانی، ص۵ ۲-سلفی عقائد، ص۹۵

الأعمىٰ لم يرد بذلك إثبات الجارحة إذ لا مدح في إثباتها لأن إثباتها يؤدي إلى القول بحدوثه۔ (۱)

معنی اس حدیث کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے اس وصف کو ثابت کیا جائے کہ وہ 'بصیر' ہے اور اس کی ذات پر عیب لگانا اور کانا پن جائز نہیں ہے، اس حدیث سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے 'آلہ' کے اثبات کا ارادہ نہیں کیا ہے کیونکہ اس کے اثبات میں کوئی مدح نہیں ہے، اور اس کا اثبات انسان کو حدوث کا قول کرنے کی طرف لے جاتا ہے۔

اس عبارت میں آپ دیکھ لیں، کتنی باتیں لکھی ہیں۔ ایک یہ بات کہ اس حدیث میں اللہ تعالیٰ سے نقص اور کانے پن کی نفی ہے۔ دوسری یہ کہ یہاں تحقیق وصف 'بصیر' مطلوب ہے۔ تیسری یہ کہ جارحہ اور آلہ کو ثابت کرنا اس حدیث میں مقصود نہیں، کیونکہ اس کے اثبات میں کوئی مدح نہیں ہے اور یہ حدوث کے قول کی طرف مفضی ہے۔ اس تیسری بات میں ابن جوزیؒ بھی ان سے متفق ہیں مگر دوسری بات میں اس سے اختلاف ہے۔ ہم نے تو اپنی تحقیق پہلے پیش کی ہے۔ ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

اعلم أنه غير ممتنع حمل الخبر علىٰ ظاهره في إثبات عينين له صفتان زائدتان علىٰ أن البصر والرؤية ليستا بجارحتين والوجه في ذلك أن الله وصف نفسه بذلك (۲)

یقین جانو کہ اس خبر کو ظاہر پر محمول کرنا ممتنع نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے دو آنکھیں ثابت کی جائیں جو سمع اور رؤیت پر زائد ہوں۔ اور یہ دونوں 'جارحہ' نہ ہوں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے اپنے آپ کو موصوف کیا ہے۔

صفات کی زیادت کی بحث ہم لکھ چکے ہیں، مگر ابن الجوزیؒ نے لکھا ہے کہ ''ابویعلی نے کہا کہ عین ذات پر اس کی صفت زائد ہے۔'' یہ بدعت ہے، جس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔'' اس لیے ہم ذرا مزید تفصیل بیان کرتے ہیں۔

اشعری کا قولِ زیادت

علامہ سیف الدین آمدی ہاتھوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

وقد اختلفت المتكلمون في مقتضى قوله تعالىٰ لإبليس يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ (۳) وهو صريح في إثبات اليدين لغة...... وذهب

۱- إبطال التأويلات، ۱/ ۳۳۹ ۲- أیضاً، ۱/ ۳۴۷ ۳- ص: ۷۵

الشيخ ابوالحسن الأشعري إلىٰ أنهما صفتان ثبوتيتان زائدتان علىٰ ذاته وباقي صفاته لأنهما بمعنى الجارحتين وهو مذهب السلف إليه ميل القاضي في بعض كتبه (١)

متکلمین کا اس آیت يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ کے مقتضیٰ میں اختلاف ہے کیونکہ یہ لغتاً دو ہاتھوں کے اثبات میں صریح ہے...... شیخ ابوالحسن اشعری کا یہ قول ہے کہ یہ دونوں ثبوتی صفات ہیں، جو ذات باری تعالیٰ اور اس کی دیگر صفات پر زائد ہیں، مگر دونوں جارحہ کے معنی میں نہیں ہیں، یہی سلف کا مذہب ہے اور اسی کی طرف قاضی [ابوبکر باقلانیؒ] کا بعض کتب میں میلان ہے۔

اس عبارت سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ایک یہ کہ مذکورہ بالا آیت 'یدین' کی اثبات میں صریح ہے۔ دوسری یہ کہ ابوالحسن اشعریؒ، سلف اور قاضی ابوبکر باقلانیؒ یہ رائے رکھتے ہیں کہ 'یدین' کی صفت ذات باری تعالیٰ پر اور اس کی دیگر صفات ذاتیہ پر زائد ہے۔

اب ہم کہتے ہیں کہ اگر ابن الجوزیؒ کے بقول 'یہ ابویعلیٰ کی بدعت ہے' تو وہ سلف اور ابوالحسن اشعریؒ و باقلانیؒ کو بدعتی قرار دیں۔ ابویعلیٰؒ و ابوالحسنؒ وغیرہ نے کیا گناہ کیا ہے کہ حضرت ابن الجوزیؒ انہی کو بدعتی کہتے ہیں۔ گناہ گار اگر ہیں تو سب ہیں۔ بزرگوں کو چھوڑ کر چھوٹوں کو برا بھلا کہنا کہاں کا انصاف ہے؟

ابوالحسن آمدیؒ نے 'وجہ' کے بارے میں بھی لکھا ہے:

وذهب الشيخ أبوالحسن الأشعري في أحد قوليه والأستاذ أبو إسحاق الإسفرائينيؒ والسلف إلى أن الرب تعالىٰ متصف بالوجه وإن الوجه صفة ثبوتية زائدة علىٰ ماله من الصفات متمسكين في ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ (٢) لا بمعنى الجارحة۔ (٣)

شیخ ابوالحسن اشعریؒ ایک قول میں اور ابواسحاق اسفرائنی اور سلف یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ صفت 'وجہ' سے موصوف ہے۔ 'وجہ' دیگر صفات پر زائد ایک ثبوتی صفت ہے۔ ان لوگوں نے اس آیت سے تمسک کیا ہے کہ تیرے رب کا عظمت اور عزت والا چہرہ باقی رہے گا۔ مگر یہ جارحہ کے معنی میں نہیں ہے۔

یہاں ہم اتنی بات پر اکتفا کرتے ہیں، آگے پھر یہ مبحث تفصیلاً آنے والا ہے۔

اب ایک اور جہت سے کچھ بات ہو جائے تو اچھا ہے۔ سید الفقہاء والمحدثین امام بخاریؒ نے 'الصحیح' میں ایک عنوان قائم کیا ہے: باب قول الله تعالىٰ ﴿ولتصنع علىٰ عيني﴾ وقوله

۱- أبكار الأفكار، ۱/۳۵۹ ۲- الرحمٰن: ۲۷ ۳- أبكار الأفكار، ۱/۳۸۵

جل ذکرہ ﴿تجري بأعيننا﴾ شیخ عبدالحق ہاشمیؒ فرماتے ہیں:

غرض الإمام البخاري في هذا الباب صحة إسناد العين إلى الله تعالىٰ من غير تأويل مع إعتقاد التنزيه (۱)

اس عنوان سے امام بخاریؒ کی غرض یہ ہے کہ عین کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف صحیح ہے بغیر تاویل کے، مگر تنزیہ کے اعتقاد کے ساتھ۔

ابن المنیّر اس حدیث سے استدلال کی وجہ یوں بتاتے ہیں:

وجه الاستدلال علىٰ إثبات العين الله من حديث الدجال من قوله أن الله ليس بأعور من جهة أن العور عرفا عدم العين وضد العور ثبوت العين فلما نزعت هذه النقيصة لزم ثبوت الكمال بضدها وهو وجود العين۔ (۲)

حدیث دجال سے اللہ تعالیٰ کے لیے 'عین' کو ثابت کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ لفظ 'عور' عرف میں آنکھ نہ ہونے کو کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے اس کا ضد ثبوت عین ہوگا، جب اس عیب کو نکال دیا گیا تو اس کی ضد میں ثبوت کمال لازم آیا جو آنکھ کا وجود ہے۔

اس کے ساتھ ہی وہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے، جو ہم نے پہلے ابو حامد غزالیؒ سے نقل کی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

معلوم أن الخالق أكمل من المخلوق ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر والسميع أكمل ممن لا يسمع فيستحيل أن نثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق۔ (۳)

اس 'قاعدۂ غزالیہ' کو حدیث دجال پر منطبق کرلیں تو وہی نتیجہ نکل آئے گا جو اہل سنت والجماعت نے اس حدیث سے اخذ کیا ہے۔ الحمد للہ رب العالمین

۱۔شرح الابانۃ،۱/۲۳۶ ۲۔فتح الباری،۱۳/۲۸۱

۳۔الاقتصاد،ص۱۷۷

استوء باری تعالیٰ سے متعلقہ مباحث

شہ پارۂ محترم

آگے ڈاکٹر صاحب نے ابن الجوزیؒ سے تیسری مثال اس طرح پیش کی ہے:

قد حمل قوم من آلمتأخرين هذه الصفة (أي الاستواء) علىٰ مقتضى الحس فقالوا: استوىٰ على العرش بذاته۔ وهذه الزيادة لم ينقلوها إنما فهموها من إحساسهم وهوان المستوي على الشيء إنما يستوي عليه ذاته قال ابن حامد: الاستواء مماسة وصفة لذاته والمراد به العقود۔ قالوا وقد ذهبت طائفة من أصحابنا الىٰ أن الله تعالىٰ علىٰ عرشه ملأه وأنه يقعد نبيه معه على العرش۔ وقالوا: النزول إنتقال وعلىٰ ماحكي تكون ذاته أصغر من العرش فالعجب من قول هذا ما نحن مجسمة۔

متاخرین میں سے کچھ لوگوں نے اس صفت یعنی (استواء علی العرش) کو محسوسات کی طرح لیا، اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے ساتھ عرش پر استوا کیا یہ ایسا اضافہ ہے، جس کی ان کے پاس کوئی نقلی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کو انہوں نے مخلوق پر قیاس کر کے سمجھا، اور وہ اس طرح کہ جو کوئی کسی شے پر مستوی ہوتا ہے، اس پر وہ اپنی ذات کے ساتھ مستوی ہوتا ہے۔ ابن حامد نے کہا کہ استواء مماست کو یعنی ایک دوسرے کو چھونے کو کہتے ہیں اور یہ اللہ کی صفت ذاتی ہے اور اس سے مراد بیٹھنا ہے ابن حامد نے کہا کہ ہمارے اصحاب کا ایک گروہ اس بات کا قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر ہے اور اس نے اس کو بھر رکھا ہے اور وہ اپنے نبی کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے اور ایک روایت کے مطابق اللہ کی ذات عرش سے چھوٹی ہے، عجیب بات ہے کہ یہ سب کہنے کے باوجود یہ لوگ کہتے ہیں کہ ہم مجسمہ نہیں ہیں۔ (۱)

تحلیل وتجزیہ

آخری فقرے کا ترجمہ اصلاً یوں ہونا چاہیے تھا: ''تو ان کی حکایت کے مطابق اللہ کی ذات عرش سے

۱۔ سلفی عقائد ص ۲۳

چھوٹی ہے۔'' باقی رہی ابن الجوزی کی بات کہ یہ انہوں نے محسوسات پر قیاس سے لیا ہے، غلط ہے۔ 'رحمٰن' اللہ کا نام ہے، (استواء کی نسبت اللہ تعالیٰ کی ذات کی طرف ہوئی ہے۔ ''رحمٰن نے عرش پر استوا کیا'' رحمٰن کا مطلب ذاتِ الٰہی ہی ہے۔ جو لوگ 'رحمٰن' سے اس کی ذات مراد نہیں لیتے تو وہ اپنی دلیلیں پیش کریں، کسی درست مسئلے کی بدنما تصویر بنانے سے ہم کو ملزم نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بات ہمارے اکابر نے صدیوں پہلے فرمائی تھی:

لا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعات شنعت۔ (۱)

ابن الجوزی کا تلوّن

ہم ابن الجوزیؒ کی اس عبارت کے حوالے سے چند باتیں اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں:

۱- پہلی بات یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ چونکہ حنابلہ کو بدنام کرنا چاہتا ہے، اس لیے جگہ جگہ رنگ بدلتے رہتے ہیں اب اس مقام میں غور کرنے کی ضرورت ہے۔ یہاں ابن حامدؒ کا نام لیا، ابویعلیٰ کو نظر انداز کیا، وجہ کیا ہے؟ وجہ یہ ہے کہ ابویعلیٰ اور ابوالحسنؒ زاغونی نے مماست کی بات نہیں کی ہے ابوالحسن زاغونیؒ نے 'مماست' کے الزام کے جواب میں لکھا:

ولأنا نقول لهم من القائل بهذا بأن الباري مستو على العرش بطريق المماسة حتىٰ إذا صار العرش حيواناً صار مماساً للحيوان۔ فإن كنتم تدعون علينا أنا نقول ذلك فمعاذ اللّٰه بل هذا تخرص وكذب يتقوله المبطلون علينا حتىٰ يوهموا العوام أنا نقول مما تنفرمنه النفوس وتأباه القلوب۔ (۲)

اور ہم یہ بھی ان سے کہتے ہیں کہ کون ہے، جو یہ کہتا ہے کہ اللہ بطور مماست عرش پر مستوی ہے، یہاں تک کہ اگر عرش الٰہی بالفرض حیوان بن جائے تو پھر اللہ تعالیٰ اس حیوان سے مماس اور لگ جائے گا۔ اگر تم ہمارے بارے میں یہ دعویٰ کرتے ہو تو ہم کہتے ہیں کہ پناہ بخدا، یہ تو خالص تہمت اور جھوٹ ہے، جو باطل کے دلدادگان ہم پر لگاتے ہیں تاکہ عوام کے ذہنوں میں یہ بات ڈال دیں کہ ہم وہ عقائد رکھتے ہیں، جن سے انسانی نفوس نفرت کرتے ہیں اور دل ان کا انکار کرتے ہیں۔

اس بات سے ابن الجوزیؒ کی حقیقت معلوم ہوتی ہے اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ابن الجوزیؒ نے ان سے اعراض کیوں کیا؟ اور قاضی ابویعلیٰ فرماتے ہیں:

۱- ابطال التأویلات، ۱/۴۴ ۲- الایضاح، ص ۳۲۱

إذ لسنا نحمل 'الوطئة' علىٰ مماسة جارحة لبعض الأجسام بل نطلق هذه الصفة كما أطلقنا إستواء ه على العرش لا علىٰ وجه المماسة بالانتقال من حال إلى حال و كما أطلقنا قوله تعالىٰ خلقت بيدي، لا على وجه المماسة كذلك هاهنا۔ (۱)

ہم 'وطئہ' کو مماست پر محمول نہیں کرتے جیسا کہ بعض اجسام کے جوارح ہوتے ہیں بلکہ اس صفت کا اس طرح اطلاق کرتے ہیں جیسا کہ ہم نے اللہ تعالیٰ کے استواء علی العرش کا اطلاق کیا، مگر مماست کے طریقے پر نہیں، اور نہ ایک حال سے دوسرے حال میں منتقل ہونے کے طریقے پر۔ اور جیسا کہ ہم نے خلقت بيديّ کا اطلاق بغیر مماست کے کیا۔ یہاں بھی اسی طرح ہے۔

یہ عبارتیں دیکھو اور ابن الجوزیؒ کا یہ لکھنا کہ ''عجیب بات یہ ہے کہ یہ سب کچھ کہنے کے باوجود یہ لوگ کہتے ہیں کہ ہم مجسمہ نہیں ہیں۔'' ابن الجوزیؒ نے قول صرف ایک شخص کا نقل کیا اور متہم سب کو کیا۔ ہمیں ابن الجوزیؒ کے نقل پر اعتماد نہیں ہے، کسی دوسرے ذریعے سے اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ ابن حامد نے ایسی بات لکھی ہے تب تو ان کے بارے میں بات ہو سکتی ہے۔ اگر بالفرض انہوں نے یہ بات لکھی ہو تو پھر انہیں غلطی لگی ہے۔ اہل سنت بہر حال یہ رائے نہیں رکھتے۔

استواء میں تین آرا

استوائے الٰہی میں اصلاً تین آرا موجود ہیں، جیسا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

فالأقسام ثلثة في قوله: الرحمن على العرش استوى (۲) ونحوه أن يقال استوا ء كاستواء مخلوق أو يفسر باستواء مستلزم حدوثا أونقصاً فهذا الذي يحكى عن ضلال المشبة والمجسمة وهو باطل قطعاً بالقرآن وبالعقل۔ وأما أن يقال ما ثم استواء حقيقي أصلاً ولا علىٰ العرش إله ولافوق السموٰات رب فهذا مذهب الضالّة الجهمية المعطلة وهو باطل قطعاً مما علم بالاضطرار من دين الإسلام لمن أمعن النظر في العلوم النبوية ...... أويقال بل استوى على العرش علىٰ الوجه الذي يليق بجلاله ويناسب كبريائه وأنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه مع أنه سبحانه هو حامل للعرش ولحملة العرش ...... فهذا مذهب المسلمين۔ (۳)

۱- إبطال التأويلات، ۲/ ۳۸۰ ۲- طٰہٰ: ۵

۳- مجموع الفتاوی، ۳۳/ ۱۰۳

اللہ تعالیٰ کے اس فرمان الرحمن علی العرش استوی (۱) اور اسی طرح کی دیگر آیات میں تین مذاہب واقسام ہیں لوگوں کے۔ ایک یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا استوا مخلوق کے استوا کی طرح ہے۔ یا اس استوا کی اس طرح تعبیر وتفسیر کریں کہ جو حدوث اور نقص وعیب کو مستلزم ہو، تو یہ مذہب مشبہہ اور مجسمہ کے گمراہ لوگوں سے حکایت کی جاتی ہے یہ مذہب قطعاً باطل ہے، قرآن وعقل دونوں سے اس کا بطلان ثابت ہے۔ دوسرا یہ کہ کہا جائے کہ عرش پر استوا درحقیقت اللہ تعالیٰ کا نہیں ہے اور نہ وہاں کوئی الٰہ ہے، اور نہ آسمانوں کے اوپر کوئی رب ہے۔ یہ مذہب گمراہ اور معطلہ جہمیوں کا ہے۔ یہ بھی قطعاً باطل ہے۔ یہ بات ان لوگوں کے لیے جو علوم دینیہ میں کامل دسترس رکھتے ہیں بالضرورت دین اسلام سے ثابت ہے۔ تیسرا یہ کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر اس طرح مستوی ہے جیسا کہ اس کے جلال کے ساتھ مطابق ہے، اور اس کے کبریاء کے ساتھ مناسب ہے، وہ آسمانوں کے اوپر اپنے عرش پر ہے۔ مخلوق سے بائن ہے، وہ عرش اور عرش کے اٹھانے والوں کا حامل ہے۔ یہ مسلمانوں کا مذہب ہے۔

اس عبارت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جس مذہب کو ابن الجوزیؒ اہل سنت کی طرف منسوب کرنا چاہتے ہیں وہ اہل سنت کے اساطین کے نزدیک قطعاً باطل مذہب ہے۔

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ کا یہ کہنا کہ وعلی ماحکی تکون ذاته أصغر من العرش فالعجب من قول هذا مانحن مجسمة۔ یعنی اس کی حکایت کے مطابق اللہ کی ذات عرش سے چھوٹی ہے، عجیب بات یہ ہے کہ اس کے باوجود یہ آدمی کہتا ہے کہ ہم مجسمہ نہیں ہیں (۲) ڈاکٹر صاحب کے زعم ومنہج کے مطابق یہ عبارت تجسیم کا غماز ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے ایک عبارت ملاحظہ ہو، جو انہوں نے شیخ ابن عثیمینؒ سے نقل کی ہے، اور پھر اس پر اپنا تبصرہ کیا ہے:

وإن كان عزوجل أكبر من العرش ومن غير العرش ولايلزم أن يكون العرش محيطاً به بل لايمكن أن يكون محيطا به لأن الله سبحانه وتعالىٰ أعظم من كل شيء وأكبر من كل شيء ﴿والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسمٰوات مطويات بيمينه﴾ (۳)

اگرچہ اللہ عزوجل عرش اور غیر عرش سے بڑا ہے۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عرش اللہ تعالیٰ کا احاطہ کیے ہوئے ہو، بلکہ یہ تو ممکن ہی نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہر چیز سے زیادہ عظیم اور بڑا

۱۔ طٰہٰ: ۵ ۲۔ سلفی عقائد ص ۲۳ ۳۔ الزمر: ۶۷

ہے۔ اور قیامت کے دن زمین اللہ کی مٹھی میں ہوگی، اور آسمان ان کے ہاتھ پر لپٹے ہوئے ہوں گے۔

اس پر اپنا تبصرہ یوں قلم بند کیا:

اس عبارت میں بڑائی سے مراد جسم اور پھیلاؤ کی بڑائی ہے، مرتبہ کی بڑائی نہیں ہے، کیونکہ تقابل عرش اور غیر عرش اشیاء سے ہے۔(۱)

تحلیل و تجزیہ

اللہ کا شکر ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے اس اعتراض سے اللہ میاں تو محفوظ رہے، ورنہ اگر یہی اعتراض وہ اسی آیت والسموٰات مطویات بیمینہ پر کرتے تو ان کی عبقری ذہانت سے یہ بھی بعید نہ تھا۔ باقی غریب اور مظلوم سلفیوں اور ان کے شیوخ کے بارے میں ڈاکٹر صاحب کے الفاظ اور تبصروں پر ہم وہی کہہ سکتے ہیں جو کسی عرب شاعر نے اپنی محبوبہ کے بارے میں کہا تھا۔

هنيئا مريئاً غير داء مخامر
لعزة من أعراضنا ما استحلت

اچھا تو ہم یہ کہنا چاہ رہے تھے کہ ابن حامدؒ نے یہ نہیں کہا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش سے چھوٹی یا بڑی ہے، مگر ابن الجوزیؒ کہتے ہیں اور ڈاکٹر صاحب اس پر راضی ہو کر نقل کرتے ہیں کہ اللہ کی ذات تو عرش کے برابر ہونی چاہیے تھی، مگر یہ تو چھوٹی ہوگئی، کیا یہ 'تجسیم' نہیں ہے؟

اس اعتراض سے ابن الجوزی اور ڈاکٹر صاحب نے دو قباحتوں کا ارتکاب کیا: ایک اس کا کہ اللہ تعالیٰ کے استواء کو اہل سنت کے اعتقاد کے مطابق نہیں لیا، بلکہ اہل بدعت کے دائرے میں داخل ہو گئے کہ اس کے استواء کو مخلوق کے استواء کی طرح سمجھ لیا۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کے لیے عرش سے 'چھوٹے وجود' کے قائل ہو گئے۔

یہ سوال کہ ''اللہ یا تو عرش سے بڑے ہوں گے یا برابر، یا چھوٹے'' پیدا ہی اس وقت ہوتا ہے جب بندہ اللہ تعالیٰ کے استوا کو مخلوق کے استوا کی طرح اپنے خیال میں جمائے، ورنہ اگر کوئی بندہ اللہ تعالیٰ کو بے مثل و بے نظیر مانتا ہو، تو پھر اس کے استوا کو مخلوق کے استوا کی طرح کیوں فرض کرے گا؟ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

۱- سلفی عقائد، ص ۶۸

فإنه إذا قال القائل لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساوياً وكل ذلك من المحال ونحو ذلك من الكلام فإنه لم يفهم من كون الله علىٰ العرش إلا مايثبت لأي جسم كان علىٰ أي جسم كان وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم، أما استواء يليق بجلال الله تعالىٰ ويختص به فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها۔ (۱)

کہنے والا جب یہ کہتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ یا تو اللہ تعالیٰ عرش سے بڑے ہوں گے، یا پھر چھوٹے ہوں گے، یا پھر اس کے برابر ہوں گے، اور یہ سارے کے سارے شق محال ہیں یا اس طرح کی دیگر باتیں کرتا ہے، تو اس معترض نے اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے سے صرف وہ مفہوم سمجھا ہے جو وہ ایک جسم کے دوسرے جسم پر مستوی ہونے سے سمجھتا ہے۔ یہ لازم اس ماخوذ ومزعوم مفہوم کا تابع ہے۔ البتہ وہ استوا جو اللہ تعالیٰ کے جلال کے ساتھ لائق و مناسب ہے، اور اسی کے ساتھ مختص ہے تو اس کے ساتھ ان لوازم باطلہ میں سے کچھ بھی لازم نہیں آتا جن کی نفی کرنا واجب ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ معطلہ لوگ پہلے مشبہہ ہوتے ہیں، پھر تعطیل کی طرف لڑھک جاتے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل مثلوا أولاً وعطلوا آخراً (۲)

معطلہ لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات سے صرف وہی مطلب لیا جو مخلوق کے ساتھ لائق و مناسب ہے، پھر ان مفاہیم ومطالب کو نفی کرنے میں جت گئے، تو انہوں نے تعطیل اور تمثیل کو جمع کیا ہے۔ پہلے تمثیل کا ارتکاب کیا، پھر تعطیل کرنے میں لگ گئے۔

۳- نبی علیہ السلام کا عرش پر ہونا:

تیسری بات یہ ہے کہ فوقیت اور استواء مماست کو مستلزم نہیں ہے، جب اللہ تعالیٰ عرش کو مماس نہیں ہے، تو پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو عرش پر بٹھانے سے کیا محال لازم آتا ہے؟ اور یہ کس طرح لازم آیا کہ ''ان کی حکایت کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات عرش سے چھوٹی ہوئی'' حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

۱- مجموع الفتاویٰ، ۲۱/۵ ۲- أیضاً

إن اللّٰه تعالىٰ جعل بعض مخلوقاته عالياً علىٰ بعض ولم يلزم من ذلك مماثلة العالي للسافل ومشابهته له فهذا الماء فوق الأرض والهواء فوق الماء والنار فوق الهواء والأفلاك فوق ذلك وليس عالياً مماثلاً لسافلها والتفاوت الذي بين الخالق والمخلوق أعظم من التفاوت الذي بين المخلوقات فكيف يلزم من علوه تشبيهه بخلقه۔ (۱)

اللہ تعالیٰ نے بعض مخلوقات کو بعض دیگر پر عالی بنایا ہے، مگر اس سے عالی کی مماثلت اور مشابہت سافل کے ساتھ لازم نہیں آتی۔ دیکھو، پانی زمین کے اوپر ہے، ہوا پانی کے اوپر ہے اور آگ ہوا کے اوپر ہے، افلاک اس سے بھی اوپر ہیں، مگر ان میں عالی سافل کا مماثل اور مشابہ نہیں ہے۔ خالق اور مخلوق کے درمیان تفاوت وفرق اس فرق سے بہت زیادہ ہے جو مخلوقات کے درمیان میں ہے۔ تو پھر کس طرح اللہ تعالیٰ کے علو سے مخلوق کے ساتھ ان کی مشابہت لازم آ گئی؟!

اس عبارت سے جہاں مماثلت اور مشابہت کی نفی ہوتی ہے، وہاں مماست کی بھی نفی ہوتی ہے فوقیت سے یہ لازم نہیں آیا۔ دیکھو، آسمان زمین کے مماس نہیں، عرش آسمانوں کے ساتھ مماس نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک 'مقام محمود' کا صحیح مفہوم مقام شفاعت ہی ہے، جیسا کہ جمہور مفسرین کا قول ہے، مگر مجاہد بن جبرؒ کے اس قول کی صحت کو دفع نہیں کیا جا سکتا۔ اللہ تعالیٰ اور رسول علیہ السلام، یا صحابہ وتابعینؒ نے اس کے محال ہونے کی بات نہیں کی ہے۔ اللہ تعالیٰ مخلوق سے پہلے بھی 'بائن' تھے، اور ان کی تخلیق کے بعد بھی ان سے 'بائن' ہیں، ان سے مماس اور متصل نہیں ہیں، فاعل یا تو اشیا کے ساتھ مماس اور متصل ہوتا ہے یا پھر الگ اور بائن۔ جب اللہ تعالیٰ کا مماس ہونا جائز نہیں ہوا، تو وہ مبائن ٹھہرا۔ پھر جب وہ سلف کے قول میں کائنات اور تمام اشیا سے مبائن ہیں، تو اس صورت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو زمین پر بٹھانے یا عرش پر بٹھانے سے کوئی فرق نہیں پڑتا، کیونکہ اللہ عرش اور زمین دونوں سے بائن ہیں، اور بائن دونوں مقامات میں ایک ہی معنی کے لحاظ سے ہے۔

امام طبریؒ لکھتے ہیں:

فقال فرقة منهم اللّٰه عزوجل بائن من خلقه ثم خلق الأشياء فلم يماسها وهو كما لم يزل غير أن الأشياء التي خلقها إذ لم يكن هو لها مماسا وجب أن يكون لها مباينا إذ لا فعال للأشياء إلا وهو مماس للأجسام أو بائن لها، قالوا فإذا كان ذلك كذلك كان اللّٰه عزوجل فاعل الأشياء ولم يجز في قولهم أنه يوصف بأنه مماس للأشياء وجب بزعمهم أنه لها مبائن۔ فعلىٰ

۱۔ مختصر الصواعق ،۲/۵۰۲

مذهب هؤلاء سواء أقعد محمداً صلى الله عليه وسلم علىٰ عرشه أو علىٰ أرضه إذ كان من قولهم أن بينونته من عرشه وبينونته من أرضه بمعنى واحدٍ۔ (۱)

اس تحقیق کی روشنی میں اگر اس بات کا جائزہ لیا جائے، تو بات بالکل معقول ہے۔ اللہ تعالیٰ کا عرش کے ساتھ غیر مماس ہونے کی بات ہم ابوالحسن زاغونی، ابویعلیٰ حنبلی اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ سے نقل کر چکے ہیں۔ آگے بھی اس مبحث کی تحقیق آتی رہے گی۔ ادھر اتنے ہی اشارات پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

۱- جامع البیان، ۶/۴۷۰

صفات اور اجزائے ذات میں تفرقہ

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے ابن الجوزیؒ کی بقیہ عبارت پیش کرتے ہیں، ملاحظہ ہو:

ابن زاغونی سے پوچھا گیا کہ کیا عرش کی تخلیق کے بعد اللہ تعالیٰ کو کوئی ایسی صفت حاصل ہوئی جو پہلے حاصل نہیں تھی؟ انہوں نے جواب دیا کہ نہیں۔ عالم وکائنات کی تخلیق صفت تحت کے ساتھ ہوئی تو پورا عالم اللہ تعالیٰ کی نسبت سے تحت میں ہے اور نیچے ہے۔ اور جب ایک ذات کو تحت کی صفت حاصل ہوئی، تو دوسری ذات کو خود بخود صفت فوق حاصل ہوئی ...... اور کہا کہ مکان نہ تو اللہ تعالیٰ کی ذات میں ہے، اور نہ اللہ تعالیٰ کی ذات کسی مکان میں ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کا مکان سے جدا ہونا ثابت ہوا، اور ضروری ہے کہ کوئی ایسی ابتداء ہونی چاہیے، جس سے خالق ومخلوق کے درمیان جدائی حاصل ہو۔ تو جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا 'استویٰ' تو ہمیں معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ فوقیت کی جہت کے ساتھ مختص ہے۔ ابن زاغونی نے کہا کہ ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے کوئی حد وانتہا ہو جس کو اللہ جانتے ہوں۔ ''میں (ابن الجوزیؒ) لکھتا ہوں کہ یہ شخص نہیں جانتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے، کیونکہ جب اس نے خالق اور مخلوق کے درمیان انتہا اور جدائی ہونے کا کہا، تو اس نے اللہ تعالیٰ کی حد بندی کردی، اور اقرار کرلیا، کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہے، حالانکہ ابن زاغونی اپنی کتاب میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہے، کیونکہ جوہر وہ ہوتا ہے، جو متحیز ہو، پھر اس کے لیے کوئی مکان ہونا چاہیے، جس میں وہ متحیز ہو۔ میں کہتا ہوں کہ ابن زاغونی کا کلام نری جہالت اور نری تشبیہ ہے۔ ان صاحب کو معلوم ہی نہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کیا چیز جائز ہے اور کیا ناجائز ہے (۱)

ہمیں نہیں معلوم کہ ابن الجوزیؒ نے ابوالحسن زاغونیؒ کے بارے میں یہ کیسے کہا: فما عرف هذا لشيخ ما يجب للخالق تعالىٰ وما يستحيل عليه؟ حالانکہ خود انہوں نے لکھا ہے کہ و كان متفنّناً في علوم مصنفاً في الأصول والفروع۔ (۲) یہ ٹھیک ہے کہ ابن الجوزیؒ نے بچپن میں

۱۔ سلفی عقائد، ص ۲۴ ۲-۱۔ المنتظم، ۱۰/ ۲۵۸

ان سے پڑھا، وہ ۱۴ یا ۱۵ سال کے لڑکے تھے کہ ابوالحسن زاغونیؒ وفات پا گئے۔ انہوں نے خود لکھا:

وتوفي شيخنا أبوالحسن بن الزاغوني كانت له حلقة في جامع المنصور يناظر فيها قبل الصلوٰة ثم يعظ بعدها فاخذ أماكنه أبوعلي بن الرذاني ولم أعطها أنا لصغر سني۔ (۱)

یعنی ان کی جگہ ابن الجوزیؒ کو کم عمری کی بنا پر نہیں ملی..... مگر اپنی بات کی تردید نہیں کرنی چاہیے۔ تمام مؤرخین نے ابوالحسن زاغونی کے علم اور ذہانت کی تعریف کی ہے، اور جہمیہ کے امام العصر جرکسی نے ابن الجوزیؒ کی 'دفع الشبہ' کی تعلیقات میں 'ایضاح' پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا:

وله في كتاب الإيضاح من غرائب التشبيه ما يحار فيه النبيه۔ (۲)

یعنی ابوالحسن زاغونی کی 'الایضاح' میں تشبیہ کے ایسے کرشمے ہیں کہ جن میں ذہین لوگ بھی حیرت زدہ ہو جاتے ہیں۔

جو آدمی بھی 'الایضاح' کا مطالعہ کرے گا وہ ضرور ابوالحسن زاغونیؒ کو علم و فہم کی داد دے گا۔ پوری کتاب دراصل عقل پرست متکلمین کی تردید میں ہے، مگر بعض مقامات میں انہیں بلاشبہ غلطی لگی ہے۔ میں تو اپنے ان دوستوں کو مشورہ دوں گا جو اہل حدیث اور سلفیوں کے عقیدہ کو عقلی قالب میں دیکھنا چاہتے ہیں، وہ اس کتاب کا ضرور مطالعہ فرمائے، مگر جن مقامات پر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ وغیرہ نے تنقید فرمائی ہے ان مقامات سے بچ کر نکلیں، یہ تو خیر ابن الجوزیؒ کی بے انصافی کی بات ہوئی۔

اصل مسئلہ جس سے ابن الجوزیؒ نے تعرض کیا ہے اس میں اہل حدیث کا راستہ ابوالحسن زاغونیؒ سے الگ ہے۔ ابوالحسن زاغونیؒ اور قاضی ابویعلیؒ وغیرہ ابوالحسن اشعریؒ کے ایک قول کی مطابقت میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ فعل اختیاری کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات سے نہیں ہوتا۔ ان کے نزدیک استوا و نزول وغیرہ افعال ہیں، جو اللہ تعالیٰ مخلوق میں کرتا ہے، اور ان کے نزدیک فعل و مفعول ایک ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

وطائفة من أصحاب أحمد وغيرهم كالقاضي أبي يعلى وغيره ممن يوافق أبا الحسن الأشعري على أن الفعل هو المفعول وأنه لا يقوم بذاته فعل إختياري يقولون في النزول والاستواء وغير ذلك أفعال يفعلها الرب في المخلوقات وهذا هوالمنصوص عن أبي الحسن الأشعري وغيره قالوا الاستواء فعل فعله في العرش كان به مستوياً وهذا قول أبي الحسن الزاغوني۔ (۳)

۱- المنتظم، ۱۰/۲۵۶ ۲- العقيدة علم الكلام ۲۲۸

۳- مجموع الفتاویٰ، ۵/۲۴

تو یہ جو انہوں نے کائنات کی تخلیق کو صفت تحت کے ساتھ ہونے سے موصوف کیا ہے، وہ اسی مسئلہ کی طرف رجوع کے اشارات ہیں۔ ابوالحسن زاغونیؒ کے خیال میں دوسروں کے افعال سے بھی انسان کو نام ملتے ہیں، مثلاً بہن کی شادی سے لڑکا سالا بن جاتا ہے، بہن کے بیٹے سے ماموں بن جاتا ہے، بھائی کی شادی سے وہ دیور اور بیٹے کی شادی سے سسر بن جاتا ہے۔ اسی طرح جب مخلوق صفتِ تحت کے ساتھ پیدا ہوئی، تو اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت ثابت ہوگئی۔

ہمیں چونکہ اس مسئلہ سے اتفاق نہیں ہے اس لیے صرف اشارہ پر اکتفا کیا۔ تفصیل کے لیے دوسری زیر تحریر کتاب کا انتظار کرنا چاہیے۔ ڈاکٹر صاحب اور ابن الجوزیؒ کو یہ خیال بھی نہیں رہتا کہ تنقید کا نشانہ کون ہیں؟ گویا دریا کو اپنی طغیانی سے کام ہے، کشتی کسی کی پار ہو جائے یا درمیان میں رہ جائے، اس سے کوئی کام انہیں نہیں ہے۔ باقی رہی ابن الجوزیؒ کی یہ بات کہ لأنه إذا قدر غاية وفصلاً بين الخالق والمخلوق فقد حدده وأقر بأنه جسم۔ کیونکہ جب انہوں نے خالق اور مخلوق کے درمیان انتہا اور جدائی ہونے کا کہا، تو انہوں نے اللہ کی حد بندی کر دی، اور اقرار کر لیا کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ ابن الجوزیؒ نے قيل لابن الزاغوني کہا، پتہ نہیں یہ بات کس طرح موثوق و معتبر ہوگئی؟ بات کے لیے تو سند درکار ہے۔ اور خود ابن الجوزی ان کی وفات کے وقت بہت چھوٹے تھے۔ ابوالحسن زاغونیؒ نے اللہ کے جوہر ہونے کی نفی کی ہے، مگر ان کی عبارت ابن الجوزیؒ کی عبارت جیسی نہیں ہے۔ ان کی عبارت یہ ہے:

إنا قد علمنا تساوي الجواهر في ذواتها لتساويها في حدودها وإذا ثبت هذا فكل ما يقع عليه إسم جوهر بحقيقته وجب إن يشارك الجواهر فيما يجوز عليه ويجب لها۔ (۱)

ہم جانتے ہیں کہ جوہر ذوات میں مساوی ہیں، اس لیے کہ وہ حدود میں مساوی ہیں۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی، تو ہر وہ چیز جس پر حقیقتاً جوہر کا اطلاق ہوتا ہے، لازم ہے کہ وہ جواہر کے ساتھ ان چیزوں میں جن کا وارد ہونا ان پر جائز ہے، اور ان کے لیے واجب ہے، میں شریک ہوں۔

اس عبارت سے وہ بات مفہوم ہوتی ہے جو ابن الجوزیؒ نے نقل کی ہے، پھر لکھتے ہیں:

قد ثبت الدلالة الجلية علىٰ كون الجواهر أحد أقسام العالم إذ العالم إما جوهر منفرد بنفسه أو مركب فيكون جسماً وكلا هما حاملان الأعراض

۱- الإیضاح، ص ۲۳۷

فلو كان الباري جوهراً لوجب أن يكون محدثاً۔ (۱)

واضح دلیل سے یہ ثابت ہے کہ جواہر عالم کے اقسام میں سے ایک قسم ہے عالم یا تو جوہر منفرد ہے، یا پھر مرکب ہے۔ اور مرکب تو جسم ہے، عرض دونوں کو لاحق ہوتے ہیں۔ تو اگر باری تعالیٰ کا جوہر ہونا ثابت ہو جائے، تو پھر لازم ہے کہ وہ محدث بنے۔

اس سے بھی ابن الجوزیؒ کی منقول بات کی تائید ہوتی ہے ممکن ہے کہ بالمعنی روایت کی ہو۔ باقی رہی خالق اور مخلوق میں فصل اور جدائی کی بات، اگر ابن الجوزیؒ اور ڈاکٹر صاحب اس کے قائل نہیں ہیں، تو پھر انہیں حلول اور اتحاد کا قائل ہونا پڑے گا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اور مخلوق دو موجود ہیں۔ ان میں مباینت بالضرورۃ ثابت ہے۔ کیوں کہ دو موجود اشیا کا تب تک تصور نہیں ہو سکتا ہے، جب تک وہ ایک دوسرے کے ایک جہت میں نہ ہوں۔ اس بات پر بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ قاعدہ اس وقت درست ہے، جب ان دونوں میں سے ہر ایک قابلِ جہت ہو، لیکن یہاں اللہ تعالیٰ قابلِ جہت نہیں ہے۔ تب قاعدہ درست نہ ہوا۔

وأما قولهم الموجودان لا يتصوران إلا وأن يكون أحدهما بجهة من الآخر، قلنا: بلى إذا كان كل واحد منهما قابلا للجهة، فأما من هو خالق الجهات فهو منزه عن الاتصاف بالجهة۔ (۲)

ہم کہتے ہیں کہ یہ عدمِ اتصاف کی بات درست نہیں ہے۔ کیوں کہ جہت سے تم یا تو موجود مخلوق کا ارادہ کرو گے، یا پھر ماوراء العالم کا۔ اگر پہلی بات کا ارادہ ہے تو اللہ تعالیٰ یقیناً مخلوقات میں داخل نہیں ہے۔ اور اگر دوسری بات کا ارادہ ہے تو پھر شک نہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات سے مغایر ہے:

فيقال لمن نفي الجهة أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق، فالله ليس داخلا في المخلوقات، أم تريد بالجهة ماوراء العالم؟ فلا ريب أن الله فوق العالم مغاير للمخلوقات۔ (۳)

اس بات کی دلیل حدیث نبوی ہے: أنت الظاهر فليس فوقك شيء۔ (۴)

کیونکہ یا تو تم اللہ تعالیٰ سے جدا اور مبائن ہو گے، یا جدا اور مبائن نہ ہو گے۔ اگر تو اس سے جدا ہے، تو وہ بھی تم سے الگ اور جدا ہو گا۔ وجہ یہ ہے کہ مباینت باب مفاعلہ ہے، اس کی ایک جانب سے ثبوت دوسری جانب کے ثبوت کو عقلاً مقتضی ہے۔ اور اگر تو اس کا مباین نہیں ہے تو پھر تمہیں حلول اور اتحاد کا قول کرنا پڑے

۱-الایضاح، ص ۲۳۷

۲-الکفایۃ، ص۸۱

۳-التدمریۃ، ص ۶۶-۶۷

۴-مسلم وغیرہ

گا۔ کیونکہ جو ذات دوسری ذات سے الگ نہ ہو تو پھر وہ اس میں داخل یا پھر اس سے متصل ہوگی۔

بعض جہمیوں کا اس مقدمہ پر نظریات کی جہت سے نقد درست نہیں ہے، اگر نظریات کی بنا پر ضروریات کی منع جائز ہو جائے تو پھر کسی کے لیے بھی استدلال اور منکر پر حجت قائم کرنے کا امکان نہیں رہے گا۔ ضروریات نظریات کی اصل ہیں۔ فرع سے اصل میں قدح اگر جائز و ثابت ہو جائے تو پھر اصل اور فرع دونوں باطل قرار پائیں گے۔ کما مر مرارا۔ اور گر فرع فاسد ہے تو معارضہ اس کے ذریعے جائز نہیں۔ اور اگر صحیح ہے تو اس کا اصل بھی صحیح ہوگا۔

ایک بنیادی اصول

یہ ایک بنیادی اصول ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بارے میں مکمل علم ہو، کہ وہ ان صفات سے کیا رویہ رکھتے تھے؟ اس مقصد کی توضیح کے لیے ہم چند اقوال اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ ابو القاسم سہیلیؒ لکھتے ہیں:

فإن قيل وكيف خوطبوا بما لايفهمون ولا يعقلون إذ اليد بمعنى الصفة لايفهم معناه قلنا ليس الأمر كذلك بل كان معناها مفهوماً عند القوم الذين نزل القرآن بلغتهم لذلك لم يستفت واحد منهم عن معناها ولا خاف على نفسه توهم التشبيه ولا احتاج إلى شرح وتنبيه وكذلك الكفار لو كانت عندهم لا تعقل إلا في الجارحة لتعلقوا بها في دعوى التناقض واحتجوا بها على الرسول عليه السلام ولقالوا له زعمت أن الله تعالىٰ ليس كمثله شيء ثم تخبر أن له يداً كأيدينا وعيناً كأعيننا ولما لم ينقل ذلك عن مؤمن ولا كافر علم أن الأمر كان فيها عندهم جليا لا خفياً (۱)

اگر کہا جائے کہ کیسے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو اس کلام سے مخاطب کیا گیا، جس کو وہ سمجھتے بھی نہیں تھے، اور استعمال بھی نہیں کرتے تھے، کیونکہ 'ید' صفت کے معنی میں نہیں سمجھا جاتا؟ ہم کہتے ہیں کہ معاملہ ایسا نہیں ہے بلکہ ان صفات کا معنی اس قوم کو معلوم تھا، جن کی لغت میں قرآن کا نزول ہوا ہے اسی لیے تو صحابہ کرامؓ میں سے کسی ایک فرد نے بھی اس کا معنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں پوچھا، اور نہ اپنے نفس پر تشبیہ کے توہم سے خائف ہوا، اور نہ ان صفات کے لیے کسی شرح و تنبیہ کا محتاج ہوا، اور نہ ان کے خیال میں ليس كمثله شيء اور بل يداه مبسوطتان کے درمیان

۱- بدائع الفوائد ۲/۵

تناقض پیدا ہوا، اسی طرح کفار کا بھی معاملہ ہے، اگر ان کے نزدیک 'ید' سے فقط 'جارحہ' سمجھا جاتا تو وہ بھی دعویٰ تناقض کر لیتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اس کو حجت بناتے، اور کہتے کہ تیرا دعویٰ یہ ہے کہ لیس کمثلہ شيء۔ مگر پھر دوسری جگہ تو خبر دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ ہمارے ہاتھوں جیسے ہیں، اس کی آنکھیں ہماری آنکھوں جیسی ہیں، لیکن جب ایسی کوئی بات نہ کسی کافر سے منقول ہے، اور نہ کسی مسلمان سے، تو ثابت ہوا کہ ان صفات کا مفہوم صحابہ کرامؓ کے نزدیک بالکل جلی اور واضح تھا، خفی اور مبہم قطعاً نہ تھا۔

ابن جماعۃ اپنے مزعوم مقصد کو ثابت کرنے کے لیے لکھتے ہیں:

فکذلك لم یشکّوا أن ما لا یلیق بجلال اللّٰه تعالیٰ لم یرد في قوله تعالیٰ: ﴿ثم استویٰ علی العرش﴾، ﴿وهو معکم أینما کنتم﴾ ونحوه من الآیات ومن السنة "ینزل ربنا کل لیلة إلی السماء الدنیا ......" کل ذلك ونحوه لم یشکّوا أن ما لا یلیق بجلال الرب تبارك وتعالیٰ غیر مراد وإن المراد بذلك المعاني اللائقة بجلاله تعالیٰ من مجازات الألفاظ وتأویلها لما فهموا منه لم یسألوا عنه، ولو لم یفهموا منه ما یلیق بجلال الرب تعالیٰ لسألوا عنه وبحثوا۔ (۱)

اسی طرح اہل سنت کسی بھی قسم کے شک میں مبتلا نہیں ہوئے کہ ان آیات اور احادیث کے وہ معنی مراد ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ومناسب نہیں ہیں۔ ''پھر اس نے عرش پر استوا کیا۔'' (۲) ''وہ تمھارے ساتھ ہے، جہاں بھی تم ہو۔'' (۳) اور ''اللہ تعالیٰ ہر رات آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے۔'' ان جیسی تمام آیات واحادیث سے وہ شک وشبہ میں نہیں پڑے کہ ان کے وہ معنی مراد نہیں ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق نہ ہوں۔ ان آیات واحادیث کے وہ معنی اور مفہوم مراد ہیں جو اللہ تعالیٰ کی رفعت شان اور عظمت مقام کے مناسب ہوں۔ گو وہ الفاظ کے مجاز وتاویل ہوں۔ صحابہ کرام نے ان آیات واحادیث کے مفہوم کو سمجھ لیا تھا۔ اس لیے انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں سوال نہیں کیا۔ اگر وہ ان کا وہ مفہوم سمجھتے جو اللہ کی شایانِ شان نہ ہوتا تو وہ ضرور نبی علیہ السلام سے سوال کرتے اور بحث وتحقیق بھی کرتے۔

اس عبارت سے بھی وہ اوپر والا مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔ اگرچہ قائل نے 'مجاز وتاویل' کو بھی اس میں

۱- إیضاح الدلیل، ۱۱۷-۱۱۸ ۲- الاعراف ۳- ۵۷ الحدید ۴،

بتکلف جگہ دی ہے۔ اس عبارت کے مفہوم کو بار بار پڑھنا چاہیے، تا کہ جہمیت کے جراثیم سے آپ کا اور ہمارا عقیدہ محفوظ رہے۔

اب اس اصول کی روشنی میں ڈاکٹر صاحب کی یہ عبارت بطور اعتراض ملاحظہ فرمالیں:

''علامہ ابن عثیمینؒ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو تمام صفات کے لیے معیار و میزان کہتے ہیں، یہ بات ہمیں تسلیم ہے لیکن صفات تو ہوں غیر صفات اور اجزائے ذات میں تو معیار نہیں ہے، لیکن علامہ ابن عثیمینؒ اجزائے ذات کو صفات باور کرانے پر مصر ہیں۔ غرض امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ضابطہ صفات مثلاً استوا، حیات، اور کلام وغیرہ میں تو چلتا ہے، ہاتھ پاؤں اور چہرے وغیرہ میں نہیں چلتا، کیونکہ وہ حقیقت میں صفات نہیں ہیں بلکہ اجزائے ذات ہیں۔(۱)

ایسی ہی بات ہم نے شیخ تقی الدین سبکیؒ کی طرف منسوب کتاب سے پہلے نقل کی ہے۔ مگر یہ قول فضول محض ہے۔ اولاً اس لیے کہ اگر ہاتھ، چہرہ، آنکھیں وغیرہ سے اجزائے ذات مراد ہوتے، تو صحابہ کرامؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کیوں نہیں کہ اے اللہ کے رسول! اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے اجزاء کیسے ثابت کیے؟ اور اگر انہوں نے نہیں پوچھا، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود کیسے ان الفاظ کے استعمال کو گوارا کر لیا؟ اور کیوں اللہ تعالیٰ سے وضاحت طلب نہیں کی؟ اور کفار نے کیوں قرآن مجید اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دعویٰ کو متناقض نہیں ٹھہرایا؟ کفار کے دعویٰ تناقض سے بدر بن جماعۃ کے درج بالا 'مجاز و تاویل' کا بھی صفایا ہو جاتا ہے کہ کفار آخر مجازی و تاویلی معنی کیوں لیتے ہیں؟ کیا وہ بھی نبی علیہ السلام کی نبوت اور قرآن کے نزول کے معتقد تھے؟

ثانیاً صحابہ کرامؓ کو تشبیہ کا خوف کیوں لاحق نہیں ہوا؟ نہ اپنے بارے میں اور نہ آنے والی نسلوں کے بارے میں۔ اور اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کیوں وضاحت کیے بغیر ان آیات اور اجزائے ذات کو بعد میں آنے والوں کے لیے بغیر وضاحت کے سپرد کر دیا؟ کیا انہیں یہ خوف نہیں تھا کہ لوگ کفر میں مبتلا ہو جائیں گے؟ جب تک ان سوالات کا جواب نہیں دیا جاتا، جہمیت کا علم سرنگوں ہی رہے گا۔

صحابہ کرامؓ کو ان صفات کا معنی معلوم ہونا ایسی بات ہے کہ سلفیوں کے بدترین مخالف بھی اس کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہے۔ تقی الدین حصنی جو امام ابن تیمیہؒ کا جانی دشمن ہے وہ بھی ایک جگہ امام مالکؒ کے قول کی تشریح کرتے ہوئے یہ لکھنے پر مجبور ہوئے:

والسؤال عنه بدعة لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا عالمين به وبمعناه

۱- سلفی عقائد، ص ۱۰۸

اللائق بحسب اللغة فلم يحتاجو إلى السوال عنه فلما ذهب العالمون به وحدث من لم يعلم أوضاع لغتهم ولا لهم نور كنورهم شرعوا يسأل الجهلة بما يجوز على الله وفرح بذلك أهل الزيغ فشرعوا يدخلون الشبه علىٰ الناس۔ (۱)

سوال استواء کے بارے میں بدعت ہے۔ یہ اس لیے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم استوا کے بارے میں علم رکھتے تھے، اور لغت عرب کے مطابق اس کا جو لائق معنی تھا، وہ انہیں معلوم تھا، وہ استوا کے بارے میں سوال کرنے کے محتاج نہ تھے، اور جب استوا کا علم رکھنے والے لوگ محوِ خواب ہو گئے اور وہ لوگ پیدا ہوئے جو ان کی لغت کے وضع کو نہ جانتے تھے، نہ ان کے دلوں میں صحابہ کرامؓ کے جیسا نور (ایمان) تھا، تو جاہل لوگوں سے ان چیزوں کے بارے میں سوال کرنے لگ گئے جو اللہ تعالیٰ کی ذات پر جائز ہوں، اس کام سے کج دل اور کج فکر لوگ خوش ہو گئے، اور انہوں نے لوگوں کے ذہنوں میں شبہات ڈالنا شروع کیے۔

ان دو عبارتوں سے ایک تو یہ مسئلہ روز روشن کی طرح واضح ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم آیات الصفات کا مطلب جانتے تھے اور دوسرا مسئلہ تقی الدین حصنیؒ کی عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ چونکہ عربی لغت میں اوضاع کا علم رکھتے تھے، اس لیے انہوں نے استوا کا لائق و مناسب مفہوم لیا، اور سوال کرنے کے محتاج نہیں ہوئے۔ بعد میں وہ لوگ آئے جو لغت کا علم نہیں رکھتے تھے، تو فساد اور شبہات کا دور شروع ہو گیا۔ اس بات سے جہمی مکتب فکر کی پوری پوری تردید ہو جاتی ہے۔ اس کا خلاصہ یہی نکلا کہ عربی لغت میں 'استوا' وغیرہ کا مفہوم اگر اہل علم دیکھ لیں، تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ البتہ جاہلوں نے مسائل کھڑے کیے ہیں، کہاں یہ بات اور کہاں جہمیہ کا مذہب؟! شیخ تقی الدین سبکیؒ کی طرف منسوب کتاب کی یہ عبارت ایک بار پھر ملاحظہ ہو:

وكل أهل اللغة لايفهمون من الوجه والعين والجنب والقدم إلا الأجزاء ولا يفهم من الاستواء بمعنى العقود إلا أنه هيئة وضع المتمكن في المكان ولا من المجيء والإتيان والنزول إلا الحركة الخاصة بالجسم۔ (۲)

تمام اہل لغت، وجہ، عین، جنب اور قدم سے صرف اجزاء کا مفہوم لیتے ہیں اور استواء بمعنی قعود اور بیٹھنے سے مکان میں بیٹھنے والے شخص کی ہیئت قعود مراد لیتے ہیں، اور مجیئت، اتیان اور نزول سے وہ

۱- دفع شبہ من شبہ، ص ۲۹۹ ۲- السیف الصقیل، ص ۵۲۳

مخصوص حرکت مراد لیتے ہیں جو جسم کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

اور دوسری جگہ لکھتے ہیں:

وعموم الناس هل يفهمون من الاستواء والقعود والنزول والمجيء والإتيان والوجه واليد والساق والقدم والجنب والعين والانتقال في الدرجات وغير ذلك مما قد ذكرته معنى الجسم ويرسم ذلك في نفسه أولاً۔ (۱)

عام لوگ، استواء، قعود، نزول، مجیء، وجہ، اتیان، یدہ، ساق، قدم، جنب اور انتقال وغیرہ سے جو تم نے ذکر کیے صرف معنی جسم مراد لیتے ہیں، اور اولا یہی مفہوم ان کے ذہن میں نقش ہو جاتا ہے۔

اب احباب فیصلہ کر سکتے ہیں۔ کہ ابو القاسم سہیلیؒ، ابن جماعۃ اور تقی الدین حصنیؒ کا خیال بلکہ دعویٰ ہے کہ ان صفات کا مطلب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جانتے تھے۔ اور ان میں لغتاً کوئی برا مفہوم نہیں ہے۔ مگر جہمی مکتب فکر کے اساطین کا کہنا یہ ہے کہ اصل مفہوم ان اشیاء کا صفات نہیں ہے، بلکہ اصل مفہوم ان کا صرف اجزا اور حصص ذات ہیں ہم تو کہتے ہیں۔

کس کا یقین کیجیے کس کا یقین نہ کیجیے
لائے ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

بعض شبہات کا تذکرہ

یہاں تک تو تقی الدین حصنیؒ کی بات درست تھی، مگر اس نے امام مالکؒ کے قول کی جو تعبیر و توجیہ کی ہے وہ بہت سارے شبہات کو جنم دیتی ہے۔

۱- پہلا شبہہ یہ ہے کہ جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم صفات کا وہ مفہوم جانتے تھے جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہیں اور لغت کے وضع کے بھی بالکل مطابق ہے تو انہوں نے ان دو چیزوں کو تابعین اور پھر انہوں نے تبع تابعین کو کیوں منتقل نہیں کیا؟ اس کا جواب ضرور ملنا چاہیے، ہمارے خیال کے مطابق تو جواب یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ نے تابعین کو اور انہوں نے پھر تبع تابعین کو یہ علم منتقل کیا، اس لیے ان سے بھی اس بارے میں سوالات و تاویلات وارد نہیں ہیں۔ ورنہ اگر وہ نہ جانتے ہوتے تو اپنے اساتذہ سے وہ سوالات ضرور کرتے۔ باقی رہا امام مالکؒ کا سوال، تو وہ کیفیت کے بارے میں تھا، استوا کے معنی اور حقیقت کے بارے میں نہ تھا۔

۲- دوسرا شبہہ یہ ہے کہ لغت کو کوئی اپنی ذات سے تو نہیں بناتا، جیسا کہ بعض ہندی معاصرین کا خیال

۱- السیف الصقیل ص ۵۲۲

ہے۔ وہ تو ماضی کا ریکارڈ ہوتا ہے۔ علماء تابعین اور تبع تابعین نے جس طرح دیگر علوم محفوظ کیے، بالکل اسی طرح لغت اور اس کے شواہد و اَدلہ اور محاورات بھی سارے کے سارے محفوظ کیے ہیں۔ تو اس لغت میں وہ مفہوم بھی ہونا چاہیے جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جانتے تھے۔ یہ تو نہیں ہوسکتا کہ لغت کی 'حجیت' کے زمانے میں استواء، وجہ، عین، قدم اور ید کا وہ مفہوم ہو جو اہل سنت بتاتے ہیں، اور اس کے مطابق قرآن وسنت کا نزول وُرود ہو، مگر بعد کے زمانوں میں اصل لغت اور قرآن وسنت کے لغوی مفاہیم بدل جائیں۔

ہمارے نزدیک امام مالکؒ نے سوال کو اس لیے بدعت قرار دیا کہ 'یہ تفکر فی الخالق' کے حدود میں داخل ہونا تھا، جو منع ہے۔

کچھ لوگ یہ تصور کرتے ہیں کہ شاید نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی تاویلات کی ہوں، یا تاویلات کی اجازت دی ہو، جب ہی تو اساطین اشاعرہ و ماتریدیہ تاویل پر تلے ہوئے ہیں، ورنہ کیسے ممکن ہے کہ وہ ان کے خلاف کریں، مگر یہ خیال درست نہیں ہے۔ ہم نے پہلے حکیم الہندؒ شاہ ولی اللہ کی ایک عبارت نقل کی ہے، آگے بھی امام المحدثین ابن حجرؒ وغیرہ کے اقوال آئیں گے، اِن شاء اللہ تعالیٰ۔
یہاں ابو حامد غزالیؒ کی ایک عبارت پیش خدمت ہے:

إنهم في طول عمر هم إلى آخر أعمارهم ما دعوا الخلق إلى البحث والتفتيش والتفسير والتأويل والتعرض لمثل هذه الأمور بل بالغوا في زجر من خاض فيه وسأل عنه وتكلم به علىٰ ماسنحكيه عنهم فلو كان ذلك من الدين أو كان من مدارك الأحكام وعلم الدين لاقبلوا عليه ليلاً ونهاراً أو دعوا إليه أولادهم وأهليهم وتشمروا عن ساق الجد في تأسيس أصوله، وشرح قوانينه تشمراً أبلغ من تشمرهم في تمهيد قواعد الفرائض والمواريث (١)

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اپنے طویل دور میں آخر عمر تک لوگوں کو ان صفات میں بحث وتفتیش اور تفسیر وتاویل کی دعوت نہیں دی، اور نہ خود ان امور سے تعرض کیا، بلکہ ان لوگوں کی زجر وتوبیخ میں مبالغہ سے کام لیا، اور جن لوگوں نے اس کے بارے میں پوچھا اور تکلم کیا، انہیں جھڑک دیا، جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے۔ اگر یہ چیزیں دین میں سے ہوتیں، یا مدارک احکام اور علم دین میں سے ہوتیں، تو وہ رات ودن اس پر متوجہ رہتے اور اپنی اولاد واہل خانہ کو اس کی طرف دعوت دیتے، اور وہ اس کے اصول بنانے اور قوانین کی تشریح کرنے میں فرائض ومیراث کے قواعد مرتب کرنے سے

١- السیف الصقیل، ص٥٢٢ ٢- إلجام العوام، ص٦٤

بہت زیادہ محنت اور کوشش کرتے۔

پھر آگے جا کر لکھتے ہیں:

الدليل علىٰ أن الحق مذهب السلف أن نقيضه بدعة والبدعة مذمومة وضلالة والخوض من جهة العوام في التأويل والخوض بهم فيه من جهة العلماء بدعة مذمومة وكان نقيضه وهو الكف عن ذلك سنة محمودة۔(۱)

دلیل اس بات کی کہ حق مذہب سلف کا ہے، یہ ہے کہ اس کی نقیض بدعت ہے، اور بدعت مذموم بھی ہے اور گمراہی بھی ہے۔ عوام کا تاویل میں مشغول ہونا اور علماء کا ان کو اس میں مشغول رکھنا ایک مذموم بدعت ہے، اور اس کی نقیض، یعنی تاویل سے رکنا ایک محمود اور پسندیدہ سنت اور طریقہ ہے۔

اب کوئی اللہ کا بندہ سوچ لے، کہ جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین عظام ان صفات کے مفہوم کو علی حسب قول السہیلیؒ وابن جماعۃؒ والحصنیؒ جانتے تھے، مخلوق کی صفات کے مشابہ مان کر نہیں، بلکہ ان سے منزہ اور مبرا مان کر سمجھتے تھے تو متاخرین علماء اہل سنت والجماعت نے بھی ان سے سیکھ کر ہی استوا کا وہی مفہوم لیا جو اوپر مذکور ہے، تو پھر ان کا قول علی مقتضی الحس کیونکر ہوا، جبکہ اُمت کے اساتذہ صحابۂ کرام اور تابعین عظام اسی مفہوم کو مخلوق کی صفات کی مشابہت سے منزہ سمجھتے تھے؟

معطلہ گروہ ہی مشبہہ ہیں

یہ بات پہلے ہم ذکر کر چکے ہیں کہ تعطیل کرنے والے اصلاً مشبہہ ہوتے ہیں۔ شیخ جمال الدین قاسمیؒ لکھتے ہیں:

إن المعطلين لم يفهموا من أسماء الله تعالىٰ و صفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات فجمعوا بين التمثيل والتعطيل فمثلوا أولاً وعطلوا آخراً فهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته تعالىٰ بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم فعطلوا ما يستحقه سبحانه وتعالىٰ من الأسماء والصفات اللائقة به عزوجل۔ (۲)

معطلہ قسم کے لوگوں نے پہلے اسماء وصفات سے وہ معانی لیے، جو مخلوقات کی ذات کے ساتھ لائق و مناسب ہیں پھر یہ لوگ انہی معانی ومفاہیم کو اللہ تعالیٰ کی ذات کے منافی سمجھ کر نفی کرنے میں لگ گئے۔ اس طرح انہوں نے تعطیل اور تمثیل کو جمع کیا۔ پہلے تمثیل کے مرتکب ہو گئے، پھر تعطیل کے۔ تو

۱۔ إلجام العوام، ص ۶۵
۲۔ محاسن التأویل، ۱۴۶/۱۵

یہ پہلے اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کو مخلوق کے اسماء وصفات سے مشابہ اور مماثل کرنا ہے، پھر ان کو اسماء وصفات کے ان معانی سے جو اس کی شان کے لائق ہیں، معطل کرنا ہے۔

تو اس لیے ہر معطِّل پہلے مشبّہ ہوتا ہے، اگرچہ ممثل اور مشبہ معطل سے بہر حال اچھا ہوتا ہے۔ کیونکہ مشبہ صنم کی عبادت کرتا ہے اور معطل عدم کی عبادت کرتا ہے۔ علماء نے اس بنا پر بدعتیوں کی ہمیشہ تردید کی ہے۔ کہ وہ تعطیل سے پہلے تمثیل کا ارتکاب کرتے ہیں۔

صفاتِ خالق ومخلوق میں فرق

علمائے اُمت اس بات کی وضاحت احسن طریقے سے کرتے ہیں کہ صفات کے اثبات سے مماثلت مخلوق لازم نہیں آتی۔ دیکھئے معتزلہ 'مجی ء' کا اس وجہ سے انکار کرتے ہیں، کہ یہ نقل وحرکت کو مستلزم ہے، مگر ابوالحسن اشعریؒ نے جواب دیا ہے کہ نقل وحرکت اس 'مجی ء' مخلوق کے ساتھ لازم ہے جو جسم یا جوہر ہوتا ہے:

وأجمعوا علیٰ أنه عزوجل يجيء يوم القيامة والملك صفا صفا لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها فيغفرلمن يشاء من المذنبين ويعذب منهم من يشآء كما قال وليس مجيئه حركة ولا زوالاً وإنما يكون المجيء حركة وزوالاً إذاكان الجائي جسماً وجوهراً فإذا ثبت أنه عزوجل ليس بجسم ولا جوهر لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أوحركة، ألا ترىٰ أنهم لا يريدون بقولهم، جاء ت زيدا الحمى، أنها تنقلت إليه أو تحركت من مكان كانت فيه إذ لم تكن جسماً ولا جوهراً إنما مجيئها إليه وجودها به۔ (۱)

اُمت کے سلف کا اس پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ روز قیامت میں آئیں گے، اور فرشتے صف در صف ہوں گے، اُمتوں کے پیش کرنے کے لیے، اور ان کا حساب لینے اور پھر ثواب وعذاب دینے کے لیے، جسے چاہے گا گناہ گاروں میں سے بخش دے گا اور جسے چاہے گا عذاب دے گا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے، اور اللہ تعالیٰ کی 'مجیئت' حرکت اور زوال نہیں ہے۔ اس ذات کی 'مجی ء' حرکت اور زوال سے موصوف ہو جاتی ہے جو جسم اور جوہر ہوتی ہے۔ اور جب یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم یا جوہر نہیں ہے تو پھر ضروری نہیں ہے کہ اس کی 'مجیئت' حرکت اور زوال سے موصوف ہو جائے۔ تو دیکھتا نہیں ہے کہ لوگ اس قول سے کہ ''زید کو بخار آ گیا'' یہ ارادہ نہیں کرتے کہ بخار اس کی طرف منتقل ہو گیا یا وہ ایک مکان میں تھا پھر اس نے زید کی طرف حرکت کی، کیونکہ یہ بخار جسم اور جوہر نہیں

۱۔ رسالۃ أہل الثغر، ص ۱۳۹

ہے۔ اس کا 'آنا' زید کے ساتھ اس کا موجود ہونا ہے۔

اس کے قریب قریب بات حافظ مغرب ابو عمر اندلسیؒ نے کی ہے:

فإن قيل فهل يجوز عندك أن ينتقل من لامكان في الأزل إلىٰ مكان قيل له أما الانتقال و تغير الحال فلا سبيل إلى إطلاق ذلك عليه لأن كونه في الأزل لا يوجب مكانا و كذلك نقله لايوجب مكانا وليس في ذلك كالخلق لأن كون ماكونه يوجب مكاناً من الخلق و نقلته توجب مكاناً ويصير منتقلاً من مكان إلى مكان والله عزوجل ليس كذلك۔ (۱)

اگر کہا جائے کہ کیا تمہارے نزدیک یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل کے لامکان سے مکان کی طرف منتقل ہو جائے؟ جواب یہ ہے کہ انتقال اور تغیر حال کا اطلاق تو اس پر جائز نہیں ہے، کیونکہ اس کے ازل میں ہونے نے اس کے لیے مکان کو لازم نہیں کیا، تو بالکل اسی طرح اس کا نقل اس کے لیے موجب مکان وموضع نہیں ہے، اور ان صفات میں وہ مخلوق جیسا نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق کا ہونا اس کے لیے مکان اور اس کی نقل اس کے لیے انتقال کو واجب کرتا ہے...... اور وہ مخلوق ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی ہے، لیکن اللہ تعالیٰ مخلوق کی طرح قطعاً نہیں ہے۔

اور یہی بات علامہ قرطبیؒ نے بھی لکھی ہے:

وليس مجيئه تعالىٰ حركة ولا إنتقالاً ولازوالاً لأن ذلك إنما يكون إذا كان الجائي جسماً أو جوهراً والذي عليه جمهور أهل السنة والجماعة أنهم يقولون يجيء وينزل ويأتي ولا يكيفون لأنه ليس كمثله شيء وهوالسميع البصير۔ (۲)

اللہ تعالیٰ کی 'مجیئت' پر حرکت، زوال اور انتقال کا اطلاق درست نہیں ہے یہ تب ہوتا ہے جب آنے والا جسم یا جوہر ہو، جس بات پر جمہور اہل السنت والجماعت قائم ہے، وہ یہ ہے کہ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے 'مجیئت' اور 'نزول' اور 'اتیان' ثابت ہے، مگر وہ اس کی تکییف نہیں کرتے، کیونکہ ''اللہ تعالیٰ کے مانند کوئی چیز نہیں ہے۔ وہ سننے اور دیکھنے والا ہے۔''

حاصل اس مبحث کا یہ نکلا کہ ''صفت کا تعین ذات کے تعین پر موقوف ہے۔ اگر ذات جسم و جوہر ہو، تب تو ان کی 'مجیئت' حرکت و انتقال سے موصوف ہوگی۔ ورنہ 'مجیئت' ہوگی، مگر یہ چیزیں نہیں ہوں گی، یہ کہنا کہ

۱- التمہید، ۳/۳۴۴ ۲- الجامع، ۷/۱۲۵

یا تو اس کی 'معیت ' مخلوق کی سی ہوگی یا پھر نہیں ہوگی، جہمیت واعتزال کا کرشمہ ہے۔ اس روشنی میں اگر دیکھ لیں۔ تو اللہ تعالیٰ کی بالذات استواء عرش پر تسلیم نہ کرنے والے جہمیوں کی حقیقت ظاہر ہو جائے گی کہ اہل السنّت والجماعت کی رائے اور موقف سے کوسوں دور ہے، وہ یا تو استوا کو مخلوق کی استوا کی مانند قرار دیتے ہیں، یا پھر استواء ہی کے منکر بن جاتے ہیں۔

صفات حقیقت پر محمول ہیں

اہل سنت کا کہنا یہ ہے کہ اس کی ذات مخلوق کی ذات جیسی نہیں ہے، تو اس کی صفت مخلوق کی صفت کی طرح آخر کیوں کر ہوگی؟ یہی وجہ ہے کہ پھر یہ لوگ اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ قد حمل قوم من المتأخرين هذه الصفة على مقتضىٰ الحس فقالوا إستوىٰ على العرش بذاته۔ حالانکہ یہ بالکل فاسد ہے۔ ہم اس سے پہلے کچھ اساطین کی عبارتیں پیش کر چکے ہیں۔ ایک بار پھر ایک دو عبارتیں پیش خدمت ہیں، ابو عمر اندلسیؒ فرماتے ہیں:

أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا علىٰ المجاز إلا أنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك۔ (۱)

اہل سنت کا ان صفات کے بارے میں' جو قرآن وسنت میں وارد ہیں، ان کا اقرار کرنے اور ان پر ایمان لانے اور ان کو حقیقت پر محمول کرنے میں اتفاق ہے۔ لیکن وہ ان صفات کی تکییف نہیں کرتے۔

قرطبیؒ فرماتے ہیں:

وقد كان السلف الأول رضي الله عنم لايقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالىٰ كما نطق كتابه وأخبرت رسله ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوىٰ على العرش حقيقتاً۔ (۲)

سلف اول رضی اللہ عنہم جہت کی نفی نہیں کرتے تھے، اور نہ اس کی نفی پر نطق کرتے تھے، بلکہ وہ اور باقی تمام علماء اس کا اللہ تعالیٰ کے لیے اثبات کرتے تھے، جیسا کہ قرآن مجید نے اس پر نطق کیا ہے اور اللہ تعالیٰ کے رسولوں نے خبر دی ہے۔ سلف صالحین میں سے کسی نے بھی اللہ تعالیٰ کے حقیقتاً عرش پر مستوی ہونے کا انکار نہیں کیا ہے۔

۱۔ التمہید، ۳/ ۳۵۸ ۲۔ الجامع، ۷/ ۲۱۹

اب ان دونوں درج بالا عبارتوں میں حقیقة" کا لفظ اگر ملحوظ رہے، تو پھر حافظ ابن الجوزیؒ کی مندرجہ بالا عبارت کی غلطی واضح ہو جائے گی۔ ابن حامدؒ کی کتاب چونکہ ہم نے نہیں دیکھی ہے اس لیے اس وجہ سے سلفیوں کو 'مجسمہ' کہنا ایسا ہے، جیسے کوئی آدمی محمد بن شجاع الثلجی کے اس خبیث قول: إن اللّٰه خلق الفرس فأجراها فعرقت ثم خلق منها نفسه۔ (۱) کی بنا پر فرقہ حنفیہ کی تکفیر کرے۔ اگر یہ صحیح ہے تو وہ بھی درست، اور اگر یہ صحیح نہیں ہے تو وہ بھی درست نہیں ہے۔

۱- الکامل، ۷/۵۵۰

خالق اور مخلوق میں مباینت اور جدائی کا وجود

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے ابن الجوزیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ

ابن الزاغونیؒ سے پوچھا گیا کہ کیا عرش کی تخلیق کے بعد اللہ تعالیٰ کو کوئی ایسی صفت حاصل ہوئی جو پہلے حاصل نہ تھی؟ انہوں نے جواب دیا کہ نہیں، عالم و کائنات کی تخلیق صفت تحت کے ساتھ ہوئی، تو پورا عالم اللہ تعالیٰ کی نسبت سے تحت میں ہے اور نیچے ہے، جب ایک ذات کو تحت کی صفت حاصل ہوئی تو دوسری کو خود بخود فوقیت حاصل ہوئی۔ انہوں نے مزید کہا کہ مکان نہ اللہ تعالیٰ میں ہے اور نہ اللہ تعالیٰ کی ذات کسی مکان میں ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کا مکان سے جدا ہونا ثابت ہوا اور ضروری ہے کہ کوئی ایسی ابتدا ہونی چاہیے، جس سے خالق و مخلوق کے درمیان جدائی حاصل ہو۔ تو جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا: استوی علی العرش تو ہمیں معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ فوقیت کی جہت کے ساتھ مختص ہے۔ ابن الزاغونیؒ نے کہا کہ ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے کوئی حد و انتہا ہو جس کو اللہ جانتے ہیں۔ میں (ابن الجوزیؒ) کہتا ہوں، کہ یہ شخص نہیں جانتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے، کیونکہ جب اس نے خالق اور مخلوق کے درمیان انتہا اور جدائی ہونے کا کہا تو اس نے اللہ تعالیٰ کی حد بندی کر دی اور اقرار کر لیا کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہے۔ (۱)

یہ عبارت پہلے بھی گزر چکی ہے، یہاں ہم ایک اور جہت سے اس بات کا جائزہ لیتے ہیں۔ اس لیے چند باتیں احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

خالق و مخلوق میں مباینت ہے

پہلی بات یہ ہے کہ ابوالحسن زاغونیؒ کی یہ بات کہ وقد ثبت أن الأماكن ليست في ذاته ولا ذاته فيها فثبت إنفصاله عنها ولا بد من بدء يحصل به الفصل۔ بالکل درست بات اور

۱- سلفی عقائد، ص ۲۲

مسلمہ ضابطہ ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

وأما المؤمنون باللّٰه ورسوله عوامهم وخواصهم الذين هم أهل الكتاب كما قال النبي صلى اللّٰه عليه وسلم إن للّٰه أهلين من الناس، قيل من هم يا رسول اللّٰه قال أهل القرآن هم أهل اللّٰه وخاصته۔ (ابن ماجة) فهولاء يعلمون أن اللّٰه رب كل شيء ومليكه وخالقه وإن الخالق سبحانه مباين للمخلوق ليس هو حالاً فيه ولا متحداً به ولا وجوده وجوده۔ (۱)

اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھنے والے عوام اور خواص، وہ جو کتاب والے ہیں، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لوگوں میں سے کچھ اللہ تعالیٰ کے اہل ہوتے ہیں۔ پوچھا گیا: یا رسول اللہ! وہ کون لوگ ہیں؟ فرمایا: اہل قرآن اللہ تعالیٰ کے اہل اور اس کے خاص لوگ ہیں۔ تو یہ لوگ جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کا رب اور خالق و مالک ہے اور یہ بھی جانتے ہیں کہ خالق مخلوق سے مبائن اور جدا ہے، اللہ تعالیٰ نہ مخلوق میں حال ہے، اور نہ اس کے ساتھ متحد ہے، اور نہ مخلوق کا وجود خالق کا وجود ہے۔

آگے فرماتے ہیں:

وكل المشائخ الذين يقتدى بهم في الدين متفقون على ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها من أن الخالق سبحانه مباين للمخلوقات وليس في مخلوقاته شيء من ذاته ولا في ذاته شيء من مخلوقاته وأنه يجب إفراد القديم عن الحادث وتمييز الخالق والمخلوق وهذا في كلامهم أكثر من أن يمكن ذكره هنا۔ (۲)

اور تمام وہ مشائخ جن کی دین میں اقتداء ہوتی ہے۔ اس بات پر اتفاق رکھتے ہیں، جس پر اُمت کے سلف اور ان کے ائمہ کا اتفاق ہے، وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات سے مبائن اور جدا ہے، نہ اس کی ذات مخلوق میں ہے، اور نہ مخلوق اس کی ذات میں ہے، قدیم کو حادث سے الگ جاننا واجب ہے اور اسی طرح خالق کو مخلوق سے ممیز کرنا بھی لازم ہے۔ یہ بات مشائخ کے کلام میں اس کثرت سے موجود ہے، کہ ان کا ذکر کرنا یہاں ممکن نہیں ہے۔

اس مباینت الخالق عن المخلوق سے انکار سب سے پہلے محی الدین ابن عربی جو شیخ اکبر کے نام سے مشہور ہے، اس نے کیا۔ عبدالکریم بن ہوازن القشیری نے اپنی سند کے ساتھ سید الطائفہ جنید بن محمد بغدادیؒ سے

۱- مجموع الفتاویٰ، ۱۰/ ۹۸ ۲- ایضاً، ۱۰/ ۱۳۲

نقل کیا کہ التوحيد الذي إنفرد به الصوفية هو افراد القدم عن الحدوث (۱) یعنی وہ توحید جس میں صوفیائے کرام دیگر لوگوں سے منفرد ہیں، وہ یہ ہے کہ قدیم اور حادث کو ایک دوسرے سے الگ سمجھنا چاہیے۔

اس پر صوفیوں کے شیخ اکبر نے لکھا: هل يميز بين المحدث و القديم إلا من يكون غيرهما۔ یعنی قدیم اور حادث میں تمیز صرف وہ شخص کر سکتا ہے، جو ان دونوں کے علاوہ ہو، یعنی کائنات میں تو صرف دو وجود ہیں، ایک قدیم یعنی باری تعالیٰ، اور دوسرا حادث یعنی مخلوق۔ جب تیسرا ہے ہی نہیں تو تمیز کون کرے گا؟ یہ شیخ چونکہ وجودی تھا، ان کا خیال یہ تھا کہ وجود حادث عین وجود قدیم ہے۔ اس لیے سید الطائفہ جنید بن محمد بغدادی پر تنقید کی۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اس شخص کے جواب میں لکھا:

فيقال لهذا الملحد ليس من شرط التمييز بين الشيئن بالعلم و القول أن يكون ثالثا غيرهما فإن كل واحد من الناس يميز بين نفسه وغيره وليس هو ثالث فالعبد يعرف أنه عبد و يميز بين نفسه و بين خالقه و الخالق جل جلاله يميّز بين نفسه و بين مخلوقاته ويعلم أنه ربهم و أنهم عباده. (۲)

تو اس ملحد کو جواب میں یہ کہا جائے گا، کہ دو چیزوں کے درمیان تمیز اور فرق کرنے کے لیے چاہے بطور علم ہو یا بطور قول یہ شرط نہیں ہے، کہ وہ ان دو کے علاوہ تیسرا ہو، کیونکہ لوگوں میں سے ہر آدمی اپنی ذات اور دوسرے شخص کے درمیان فرق و تمیز کر سکتا ہے، حالانکہ وہ تیسرا نہیں ہوتا بندہ یہ جانتا ہے کہ وہ بندہ ہے، اپنے نفس اور اپنے خالق کے درمیان تمیز کر سکتا ہے اور اسی طرح اللہ جل جلالہ اپنی ذات اور اپنی مخلوق کے درمیان تمیز اور فرق جانتا ہے، وہ جانتا ہے کہ وہ مخلوق کا رب ہے، اور مخلوق ان کے بندے ہیں۔

حاصل یہی ہوا کہ وأجمع سلف الأمة وأئمتها علىٰ أن الرب تعالىٰ مباين من مخلوقات (أيضاً، ص ۱۳۹) یعنی اس بات پر اُمت کے سلف اور ان کے ائمہ کرام کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوقات سے الگ ہیں۔

تحقیق و بیانِ مباینت

یہ بات تو بار بار گزر گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے مبائن اور الگ ہے۔ جو چیز دوسری چیز سے الگ نہیں

۱- الرسالۃ، ص ۱۲۹ ۲- مجموع الفتاوی، ۱۱/۱۳۲

ہوتی، وہ یا تو پھر اس چیز میں داخل اور حال ہوتی ہے، اور یا پھر اس کے ساتھ ملاصق اور متصل ہوتی ہے اللہ تعالیٰ بہر حال نہ مخلوق میں حال اور داخل ہے اور نہ اس کے ساتھ پیوست اور متصل۔ عام طور پر 'مباینت' کا اطلاق اہل نظر اور اہل کلام تین معانی کے بالمقابل کرتے ہیں۔ ایک مماثلت، مشابہت اور مقاربت کے بالمقابل، دوسرے مجامعت، مخالطت اور مداخلت کے بالمقابل اور تیسرے مماست اور ملاصقت کے بالمقابل۔ مگر یہ مباینت پہلے والی مباینت سے اخص ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جو چیز دوسری چیز سے مبائن بمعنی عدم مداخل ہوتی ہے۔ وہ کبھی اس کے ساتھ مماس اور متصل ہوتی ہے اور کبھی اس سے الگ اور غیر مجاور ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ هذا بأن عن نظراء ہ یعنی اپنے نظراء اور امثال کی مماثلت و مشابہت اور مقاربت سے الگ ہوا۔ یعنی اس میں اتنے فضائل جمع ہو گئے کہ ان کی صف سے الگ ہوا، اور ممتاز ہوا۔

دوسری قسم کی مثال عبداللہ بن المبارک کا وہ قول ہے جس کو امام ابوالقاسم لالکائی وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ بأنه فوق سماء وإنه علىٰ عرشه بائن من خلقه ولا نقول كما تقول الجهمية إنه هاهنا۔ یعنی اللہ تعالیٰ آسمانوں کے اوپر اپنے عرش پر ہے۔ اپنی مخلوق سے جدا اور الگ ہے، ہم وہ نہیں کہتے جو جہمیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ یہاں زمین میں ہے۔

یہی بات دیگر اساطین اہل سنت والجماعت نے بھی کی ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

وكذلك قال أحمد بن حنبلؒ وإسحاق بن راهويه والبخاري، وابن خزيمةؒ، وعثمان بن سعيدؒ، وخلق كثير من أئمة السلف رضي الله عنهم ولم ينقل عن أحد من السلف خلاف ذلك وحبس هشام بن عبيد الله الرازي صاحب محمد بن الحسن رجلاً حتى يقول الرحمن على العرش استوى ثم أخرجه وقد أقرَّ بذلك فقال أتقول أنه مبائن فقال لا فقال ردوه فإنه جهمي۔ (۱)

یعنی اسی طرح کی بات احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن راہویہ، بخاریؒ، ابن خزیمہؒ، عثمان سعید دارمیؒ اور دیگر بہت سارے ائمہ سلف نے کہی ہے۔ سلف سے اس بات کے خلاف کچھ بھی منقول نہیں ہے۔ ہشام بن عبیداللہ الرازیؒ جو قاضی تھے اور امام محمد بن الحسن کے شاگرد تھے، اس نے ایک آدمی کو جیل میں قید کیا تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے کا اقرار کرلے۔ پھر اس کو قید سے نکالا، کیونکہ اس نے اقرار کیا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے تو ہشام رازیؒ نے اس سے پوچھا کہ کیا تم اس بات کا اقرار کرتے ہو کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے مبائن ہے؟ اس نے کہا: نہیں۔ ہشام رازی نے کہا: اس کو واپس

۱- مجموع الفتاویٰ، ۱۷۲/۵

جیل لے جاؤ یہ جہمی ہے۔

یہ روایت 'العلوّ' (۲/۱۰۷۶) میں ابن ابی حاتم کے حوالے سے آئی ہے۔ امام محمد بن الحسنؒ نے حماد بن ابی حنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا:

سمعت محمد بن الحسن يقول قال حماد ابن أبي حنيفة قلنا لهولآء أرأيتم قول الله عزوجل، ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾(۱) وقوله عزوجل ﴿وهل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾(۲) هل يجيء ربنا كما قال، وهل يجيء الملك صفاً صفاً، قالوا أما الملئكة فيجيئون صفاً صفاً وأما الربّ تعالىٰ فإنا لاندري ماعنى بذلك ولاندري كيف مجيئه فقلنا لهم أنا لم نكلفكم أن تعلموا كيف مجيئه ولكنا نكلفكم أن تؤمنوا بمجيئه، أرأيتم من أنكر الملك أن لايجيء صفاً صفاً، ما هوعندكم؟ قالوا: كافرمكذب۔ قلنا فكذلك من أنكر أن الله سبحانه لايجيء فهو كافر مكذب۔ (۳)

ہم ان (جہمیہ) سے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان و جاء ربك والملك صفاًصفاً اور اس فرمان هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملئكة میں تمہارا کیا خیال ہے؟ ہمارے رب آئیں گے جیسا کہ اس نے کہا ہے؟ اور کیا ملائکہ صف در صف آئیں گے؟ تو وہ کہتے ہیں کہ ملائکہ تو صف در صف آئیں گے مگر اللہ کے بارے میں ہم نہیں جانتے کہ انہوں نے 'اتیان' اور 'مجیت' میں سے کس چیز کا ارادہ کیا ہے۔ اور ہم نہیں جانتے کہ اس کی مجیت کیوں کر ہوگی۔ حماد نے کہا: ہم انہیں کہتے ہیں کہ ہم تم سے اس بات کا مطالبہ نہیں کرتے کہ تم اس مجیت کی کیفیت جانو۔ بلکہ اس بات کا مطالبہ کرتے ہیں کہ تم اس کی 'مجیت' پر ایمان لاؤ، تم اس آدمی کے بارے میں کیا خیال رکھتے ہو جو فرشتوں کے صف در صف آنے کا منکر ہو، تو انہوں نے کہا کہ وہ شخص کافر اور (قرآن کا) مکذب ہے۔ ہم نے کہا: جو شخص اللہ تعالیٰ کے آنے کا منکر ہو، وہ بھی کافر اور (قرآن کا) مکذب ہے۔

یہ دو اکابر حنفی علماء کے اقوال ہوئے، ایک ہشام بن عبید اللہ رازی اور ایک حماد بن ابی حنیفہؒ۔ اب یہ بات ذہن نشین کرنی چاہیے کہ 'مباینت' کا مفہوم ان مذکور اکابر کے کلام میں کس مفہوم کا حامل ہے؟ شیخ

۱-الفجر:۲۲ ۲-البقرۃ:۲۱۰

۳-عقیدۃ الصابونی ص ۲۵

الاسلامؒ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

فالمباينة في كلام هولاء الأئمة وأمثالهم لم يريدوا بها عدم المماثلة فإن هذا لم ينازع فيه أحدٌ ولا ألزموا الناس بأن يقروا بالمباينة الخاصة فإنهم قالوا بائن من خلقه ولم يقولوا بائن من العرش وحده فإنه من المخلوقات فعلم أنهم لم يعترضوا في هذه المباينة لإثبات ملاصقة ولانفيها۔ (۱)

تو 'مباینت' ان ائمہ اور دیگر اکابر کے کلام میں عدم مماثلت کے معنی میں نہیں ہے، اور نہ انہوں نے اس کا ارادہ کیا۔ کیونکہ 'مباینت' کے اس مفہوم میں کسی نے منازعہ نہیں کیا ہے، اور نہ انہوں نے لوگوں کو اس بات کا پابند بنایا ہے کہ وہ اس خاص مباینت کا اقرار کریں، بلکہ انہوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے مبائن ہے، یہ نہیں کہا کہ صرف عرش سے مبائن ہے، کیونکہ یہ عرش بھی مخلوقات میں سے ہے۔ تو معلوم ہوا کہ انہوں نے اس مباینت کے بارے میں ملاصقت واتصال کے اثبات اور نفی سے کوئی تعرض نہیں کیا؟

ہم نے خلاصہ بیان کیا ہے۔ ویسے اس مسئلہ میں کل چار مذاہب ہیں، مگر جمہور اہل سنت کا یہی قول ہے جو ہم نے واضح کیا ہے۔

فالقول الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه وكان عليه سلف الأمة وأئمتها هو القول بإثبات الصانع وأنه مبائن للعالم عال عليه۔ (۲)

وہ قول جس کے لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولوں کو مبعوث کیا، اور اس کے لیے اپنی کتابیں نازل کیں اور جس پر امت کے سلف وائمہ قائم ہیں وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے، عالم اور کائنات سے مبائن ہے، اور عالم کے اوپر ہے۔

معلوم ہوا کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ کائنات سے الگ اور جدا ہے۔ اسی بنا پر ائمہ سلف بائن من خلقه کہتے تھے۔ اگر مماست اور ملاصقت کی ضد کے معنی میں وہ بائن کا لفظ بولتے تو پھر ان کو 'بائن من عرشه' کہنا چاہیے تھا، نہ کہ 'بائن من خلقه'۔

جہت اور علمائے اہل سنت

اس سے ظاہر ہوا کہ ابن الجوزیؒ کا یہ قول ''کیونکہ جب انہوں نے خالق اور مخلوق کے درمیان انتہا اور جدائی ہونے کا کہا تو انہوں نے اللہ تعالیٰ کی حد بندی کر دی، اور اقرار کر لیا کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہے۔'' ایک غیر

۱- مجموع الفتاویٰ ۱۷۲/۵
۲- الصفدیۃ، ص ۲۶۳

معقول اور غیر منطقی بات ہے۔ کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ سلف اُمت بھی مجسمہ ہو، سلف کا مسلک ہم حافظِ مغرب ابوعمر اندلسیؒ اور علامہ قرطبیؒ وغیرہ سے نقل کر چکے ہیں، رازیؒ نے بھی ابن الجوزیؒ کے نقش قدم کی پیروی کی ہے۔ لکھا ہے:

وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها الامتياز في الجهة وهو كون الشيء بحيث يصح أن يشار إليه بأنه ههنا أوهناك وهذا هو مراد الخصم من قوله أنه مبائن عن العالم أو منفرد عنه أو ممتاز عنه إلا أنا بينا بالبراهين القاطعة أن هذا يقتضي كون ذلك الحيز أمراً موجودا ويقتضي أن المتحيز محتاج إلى الحيز۔ (۱)

کبھی ان الفاظ کو ذکر کیا جاتا ہے، مگر مراد اس سے یہ ہوتی ہے، کہ اللہ تعالیٰ جہت میں ممتاز اور مبائن ہے۔ یہ کسی چیز کا اس طرح ہونا ہے کہ اس کی طرف ایسا اشارہ کرنا درست ہو کہ وہ یہاں ہے یا وہاں ہے۔ خصم (اہل سنت والجماعت) کا مقصود یہی ہے۔ جب وہ یہ کہتا ہے کہ اللہ عالم سے مباین ہے یا اس سے منفرد ہے، یا اس سے ممتاز ہے۔ مگر ہم نے براہین قاطعہ سے یہ بات واضح کی ہے کہ یہ قول اس بات کا مقتضی ہے کی حیز امرِ موجود ہو اور اس بات کا بھی مقتضی ہے کہ متحیز حیز کا محتاج ہے۔

مگر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اس قول کو رد کیا ہے۔ ایک اس وجہ سے کہ بہت سارے ائمہ جسمیت کی نفی بھی کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کی فوقیت علی العرش کا اثبات بھی کرتے ہیں اور کبھی کبھار جسمیت کی نفی کے بجائے وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متحیز نہیں ہے، مگر عرش کے اوپر ہے۔ یہ تب کہتے ہیں جبکہ متحیز سے جسم یا جوہر فرد مراد ہو۔

إن هذا فيه نزاع مشهور بين الناس من مثبتة الصفات ونفاتها فإن كثيراً من الصفاتية من الكلابية والأشعرية وغيرهم من الفقراء والصوفية وأهل الحديث يقولون ليس بجسم وهو فوق العرش و قد يقولون ليس بمتحيز وهو فوق العرش إذاكان المراد بالمتحيّز الجسم أو الجوهر الفرد۔ (۲)

اس عبارت کا ترجمہ بلکہ خلاصہ اوپر موجود ہے۔ دوسری جگہ اس قول کے قائل کچھ ائمہ کو متعین بھی کر دیا ہے۔

إن كثير اً من الصفاتية وأهل الكلام كأبي محمد عبد اللّٰه بن سعيد بن كلاب وأبي الحسن الأشعري وغيرهم من أئمة الصفاتية من يقول ليس

۱-أساس،ص ۴۶ ۲-بیان التلبیس ۵۹۰/۳

بجسم و لا جوهر و يقول مع ذلك أنه فوق العرش كما قرروه في كتبهم۔(۱)

حاصل یہ ہوا کہ بہت سارے ائمہ کرام کے ہاں فوقیت علی العرش، جہت اور تحیز کو مستلزم نہیں ہے، تو جو لوگ اس استلزام کی بات کرتے ہیں، وہ متاخر بھی ہیں، اور اصاغر بھی ہیں، عموماً بات متقدمین اور اکابر کی مانی جاتی ہے۔ دوسرے اس بنا پر کہ جہت امر موجود ہمیشہ نہیں ہوتا بلکہ وہ کبھی امر وجودی ہوتا ہے اور کبھی امر عدمی، جیسے ماوراء العالم۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو بہت سارے ائمہ 'جہت' کا اثبات کرتے ہیں، جیسا کہ بعض اقوال پیچھے گزرے، اور بعض دیگر آگے آئیں گے۔ إن شاء اللہ تعالیٰ۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

لا نسلم أن كل ما يسمى حيزا أو جهةً فهو أمر وجودي بل قد يقال أن المسمىٰ بالجهة منه ما يكون وجوديا وهو الأمكنة الموجودة مثل داخل العالم۔ ومنه ما يكون عدمياً مثل ما وراء العالم۔ (۲)

اس کا حاصل یہ ہے کہ جہت اور تحیز جسمیت کو مستلزم نہیں ہے۔ اسی طرح جب جہت اور حیز کا عدمی ہونا بھی ثابت ہوگیا، تو پھر علو اور سفول کی بات ہی ختم ہوگئی، اور یہ کہنا ہی فضول ٹھہرا کہ علوِ باری تعالیٰ علوِ جہت کا تابع ہے اور اللہ اس کا محتاج ہے۔

إن الجهة والحيز إما أن تكون وجودية أو عدمية فإن كانت عدمية لم يجز أن توصف بعلو علىٰ العالم ولاسفول ولا يقال أن علو الباري تبع لها ولا أنه محتاج إليها ولا شيء من هذه الأمور فبطلت الحجة۔ (۳)

اور یہ بات ہم بارہا ذکر کر چکے ہیں کہ سلف اُمت اور قرآن وسنت کے نصوص جہت کے اثبات کے مقتضی ہیں، اب اگر جہت کو مستلزم جسمیت تسلیم کرلیں، تو پھر ماننا پڑے گا کہ سلف اُمت اور قرآن وسنت کی نصوص جسمیت باری تعالیٰ کا اثبات کرتی ہیں۔ مگر یہ بات تو کسی طرح بھی درست نہیں ہے۔ اس بات کا اعتراف اساطین اشاعرہ نے کیا ہے۔

ابن رشد اندلسی لکھتے ہیں:

وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتىٰ نفتها المعتزلة ثم تبعهم علىٰ نفيها متاخرو الأشاعرة كأبي المعالي ومن اقتدىٰ بقوله وظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة۔ (٤)

۱- بیان التلبیس، ۳/ ۲۱۸
۲- بیان التلبیس، ۳/ ۶۰۴
۳- بیان التلبیس، ۴/ ۱۷۳
۴- الکشف، ص ۸۳

یہ صفت (یعنی اثبات جہت کا مسئلہ) اہل شرع ابتدا ہی سے اس کا اثبات اللہ تعالیٰ کے لیے کرتے آئے ہیں، یہاں تک کہ معتزلہ نے اس کی نفی کی، پھر متاخرین اشاعرہ جیسے ابوالمعالی جوینی اور اس کے شاگردوں نے ان کی اقتدا کی۔ مگر قرآن وسنت کی نصوص تمام کی تمام جہت کے اثبات کا تقاضا کرتی ہیں۔

یہی بات رازیؒ نے 'نہایۃ العقول' میں رویت باری تعالیٰ کے مبحث میں تسلیم کی ہے کہ وہ جہت میں ہوگی۔ وہ لکھتے ہیں:

إن الاسم إنما يوقع لما يكون معلوماً للواقع والعرب ما كانوا يتصورون إلا رؤية الشيء المحدود ...... وأما عندنا فإنه وإن أمكن ألا يكون كذلك لكنه ما كان معلوماً للعرب ولا متصوراً لهم فإذا ثبت ذلك ثبت أنهم لم يستعملوا الإدراك إلا لرؤية الشيء الذي في جهة۔ (۱)

اسم اس معنی کے لیے وضع کیا جاتا ہے، جو واضع کو معلوم ہو، اور عرب رویت کا تصور صرف شی محدود ہی میں کرتے تھے......اور ہمارے نزدیک تو اگرچہ یہ ممکن ہے کہ ایسا نہ ہو، مگر یہ مفہوم اہل عرب کے لیے معلوم نہ تھا اور نہ ان کے لیے متصور تھا۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو یہ بھی ثابت ہوا کہ وہ 'ادراک' کا استعمال صرف اس چیز کی رویت میں کرتے تھے، جو جہت میں ہو۔

ہمارے پاس چونکہ یہ کتاب نہیں ہے اس لیے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ پر بھروسہ کیا، اور ان کا حوالہ تو کالنقش في الحجر ہوتا ہے۔ الحمد للہ تعالیٰ

ہم اشارات کرنا چاہ رہے تھے مگر یہ مبحث نہ چاہتے ہوئے بھی طویل ہوگئی۔ حاصل یہ ہوا کہ ابن الجوزیؒ کا یہ قول بھی اصلاً جہمیت کے اصولوں پر مبنی فرع ہے۔

ابن الجوزیؒ کے قول کی تردید

دوسری گزارش یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ کے اس قول لأنه إذا قدر غاية وفصلاً بين الخالق والمخلوق فقد حدده وأقر بأنه جسم ...... کی تردید کے لیے قرآن وسنت کی نصوص کافی ہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَتَرَى الْمَلَآئِكَةَ حَافِّيْنَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيْلَ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾ (۲)

۱- بیان التلبیس ۲/۴۴۴ ۲- الزمر: ۷۵

اس دن تو فرشتوں کو دیکھے گا کہ وہ عرشِ خدا کے گرد گھیرا ڈالے ہوئے ہیں اور اس کی حمد وثنا کر رہے ہیں۔ بندوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ ہوگا اور آخر کار کہا جائے گا کہ حمد جہانوں کے پروردگار کے لیے مخصوص ہے۔

یہ آیت خالق ومخلوق کے درمیان فصل اور جدائی پر دلیل قاطع ہے۔ ہم آگے اسی آیت سے شیخ عبد القادر جیلانیؒ کے استدلال کو بمع ان کی عبارت پیش کریں گے۔ دوسری جگہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ وَالْاَرْضُ جَمِيْعًا قَبْضَتُهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌۢ بِيَمِيْنِهٖ سُبْحٰنَهٗ وَتَعٰلٰى عَمَّا يُشْرِكُوْنَ﴾ (١)

ان لوگوں نے اللہ کی قدر ہی نہ کی جیسا کہ اس کی قدر کرنے کا حق ہے، قیامت کے روز پوری زمین اس کی مٹھی میں ہوگی اور آسمان اس کے دست راست میں لپٹے ہوئے ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ بلند ہے ان (شریکوں سے) جو وہ اس کے ساتھ ملا رہے ہیں۔

مسند احمد، بخاری، مسلم، نسائی ابن ماجہ، ابن جریر وغیرہ میں سیدنا عبداللہ بن عمرؓ اور سیدنا ابو ہریرہؓ کی روایات منقول ہیں کہ ایک مرتبہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر خطبہ ارشاد فرما رہے تھے، دورانِ خطبہ میں یہ آیت آپ نے تلاوت فرمائی اور پھر فرمایا کہ "اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمینوں کو اپنی مٹھی میں لے کر اس طرح پھرائے گا، جیسے ایک بچہ گیند پھراتا ہے، اور فرمائے گا: میں ہوں خدائے واحد، میں ہوں بادشاہ، میں ہوں جبار، میں ہوں کبریائی کا مالک، کہاں ہیں زمین کے بادشاہ، کہاں ہیں جبار، کہاں ہیں متکبر؟ یہ کہتے کہتے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسا لرزہ طاری ہوا کہ ہمیں خطرہ محسوس ہونے لگا کہ کہیں آپ منبر سے نہ گر پڑیں۔"

اس حدیث مبارکہ کو مندرجہ بالا آیت سے ملا کر کوئی آدمی پڑھ لے، تو کیا اس کے تصور میں یہ بات آسکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمینوں کے اندر ہو کر اس کو مٹھی میں لے لے گا؟ اور کیا یہ ممکن بھی ہے کہ کوئی ذات کسی شے کے اندر ہو، اور پھر اس پوری چیز کو مٹھی میں اٹھا لے؟ جیسا کہ جہمیہ کا عقیدہ ہے۔ صاف اور صریح بات یہ ہے کہ یہ آیت وحدیث خالق ومخلوق کی مباینت پر دلیل قطعی ہیں اور جہمیہ کے خلاف براہان قاطع ہیں۔ بعض جہمیوں نے اس آیات اور حدیث کو تاویل کی خراد پر چڑھا دیا ہے، لکھتے ہیں:

حاصل القول في القبضة واليمين هوالقدرة الكاملة الوافية يحفظ هذه الأجسام العظيمة۔ (٢)

١- الزمر ٣٩: ٦٧ ٢- الكبير، ٩/ ٢٧٥

خلاصہ یہ ہے کہ 'قبضہ' اور 'یمین' سے ان بڑے بڑے اجسام کو محفوظ رکھنے کے لیے قدرت کاملہ مراد ہے۔

اور ہمارے دور کے ایک مشہور مصنف (اللہ تعالیٰ ان سے درگزر فرمائے) نے بھی لکھا کہ ''زمین اور آسمان پر اللہ تعالیٰ کے کامل اقتدار وتصرف کی تصویر کھینچنے کے لیے مٹھی میں ہونے اور ہاتھ پر لپٹے ہونے کا استعارہ استعمال فرمایا گیا ہے۔ جس طرح ایک آدمی کسی چھوٹی سی گیند کو مٹھی میں دبا لیتا ہے، اور اس کے لیے یہ ایک معمولی کام ہے یا ایک شخص ایک رومال کو لپیٹ کر ہاتھ میں لے لیتا ہے، اور اس کے لیے یہ کوئی زحمت طلب کام نہیں ہوتا، اسی طرح قیامت کے روز تمام انسان اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں گے کہ زمین اور آسمان اللہ کے دست قدرت میں ایک حقیر گیند اور ایک ذرا سے رومال کی طرح ہے۔(۱)

ہم کہتے ہیں کہ اس تاویل سے کلام الٰہی اور فرمان نبوی کا پورا زور ٹوٹ جاتا ہے۔ کلام میں مصنوعی زور پیدا کرنے کے لیے ''گیند کو مٹھی میں دبا لینے'' اور ''رومال کو لپیٹ کر ہاتھ میں لینے'' کی بات کی ہے۔ اسی اوپر کی مذکور بات پر اگر ہم توجہ کریں اور کہیں کہ ''گیند کو آدمی کا مٹھی میں لینا اور دبا لینا'' حقیقتاً مراد نہیں ہے بلکہ یہ قدرت کاملہ سے استعارہ ہے۔ یا ''رومال کو ہاتھ میں لپیٹ کر لے لینا'' حقیقتاً مراد نہیں ہے بلکہ یہ قدرت کاملہ سے استعارہ ہے۔ تو کیا کلام میں وہی زور رہے گا، جو اس کلام کو حقیقت پر محمول کرنے کے وقت اس میں موجود تھا؟ نہیں، اور قطعاً نہیں۔ تو پھر اس فضول تاویل کو کیسے قبولیت حاصل ہوگئی؟

دوسری بات یہ ہے کہ ہم پہلے یہ بات لکھ چکے ہیں کہ 'ید' سے قدرت کا مفہوم لینے کی بنا پر 'ید' کی نفی نہیں ہوتی۔ جیسا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے لکھا:

من ذلك أنهم إذا قالوا بيده الملك أوعملته يداك فهما شيئان: أحدهما إثبات اليد والثاني إضافة الملك والعمل إليها والثاني يقع فيه التجوز كثيراً أما الأول فإنهم لايطلقون هذا الكلام إلا لجنس له يد حقيقة ولا يقولون يدا لهواء ولا يدا لماء فهب أن قوله بيده الملك قد علم منها المراد بقدرته لكن لا يتجوز بذلك إلا لمن له يدحقيقة۔(۲)

اسی سے لوگوں کا یہ قول ہے کہ بیدہ الملك اور عملته يداك۔ تیرے ہاتھوں نے کیا۔ یہاں دو چیزیں ہیں ایک ہاتھ کا اثبات اور دوسرا ملک اور عمل کا اس کی صرف نسبت کرنا۔ اس دوسرے مفہوم میں مجاز کا وقوع بہت ہوتا ہے۔ لیکن اول جو ہے، اس کا اطلاق لوگ صرف اس جنس پر کرتے ہیں جس کے لیے ہاتھ فی الحقیقت ثابت ہو۔ لوگ ہوا اور پانی کے لیے ہاتھ ثابت نہیں کرتے، یعنی

۱۔ تفہیم القرآن: ۴/۳۸۲

۲۔ مجموع الفتاوی، ۶/۲۲۲

یہ نہیں کہتے کہ ہوا کا ہاتھ اور پانی کا ہاتھ۔ ہم بالفرض مان لیتے ہیں کہ آیت بیده الملك میں 'ید' سے مراد قدرت ہے، مگر اس مجاز کا وقوع صرف اس ذات کے بارے میں ہوتا ہے، جس کے لیے 'ید' حقیقتاً ثابت ہو۔

حاصل یہ ہوا کہ یہاں 'مجاز' و 'استعارہ' کے ذریعے جس بات کے ثابت ہونے سے جان چھڑائی گئی، وہ بات آخر ثابت ہو کر رہی۔ خیر یہ تو ایک ضمنی بات ہوئی۔ ہم یہ کہنا چاہ رہے تھے کہ اس آیت کی یہ تاویل بالکل فضول ہے۔

ایک اس وجہ سے کہ اگر یمین سے قبضۂ قدرت ہی مراد ہو، تو پھر تخصیص روزِ قیامت کی بات بالکل بے فائدہ ہو جائے گی۔ کیونکہ قبضۂ قدرت تو دنیا میں بھی اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے۔

دوسرے اس وجہ سے کہ جس زمین کے ایک ٹکڑے کی قدرت تمکنت پر متکبر، جبار قسم کے بادشاہ خدا سے باغی ہو گئے، وہ جب سارے زمین و آسمان کو اللہ کے ہاتھ میں رومال کی طرح لپٹے ہوئے دیکھیں گے، تب ان کی حالت قابل دید ہوگی۔

'بلا تشبیہ' اس کی ایک مثال دیکھ لیتے ہیں، ایک آدمی ایک تخت پر کھڑا ہو اور بوری اٹھانے پر فخر و غرور میں غرّا رہا ہو۔ دوسرا آدمی آجائے، تخت کو اس آدمی اور بوری سمیت اٹھائے۔ پھر کہے: کدھر ہے، زور آور پہلوان؟ تاویل کی صورت میں یہ ایک بے روح سا فقرہ اور جملہ بن جاتا ہے۔ اس آیت و حدیث سے اگر جسمیت کا توہم ہوتا ہے، تو وہ علم الکلام کے زہریلے اثرات کی وجہ سے ہوتا ہے۔ بالفرض اگر سلیم الفکر لوگوں کو بھی اس سے شبہ ہوتا ہے، تو پھر سمع و بصر، ارادہ و کلام، علم و حیات، سب کی تاویل ہونی چاہیے۔ یہ کیا کہ بعض کے لیے تو قیاس الغائب علی الشاهد باطل کا ضابطہ وضع کیا جائے اور بعض دیگر کو اس ضابطہ سے مستثنیٰ قرار دیا جائے۔

اشاعرہ صفاتِ ذات، حیات، علم، قدرت وغیرہ کو جن اصولوں سے حقیقتاً تسلیم کرتے ہیں اسی اصول سے ان کو دوسری صفات، محبت، ید، استواء وغیرہ کو ماننا لازم ہے۔ حس کو دونوں جگہ دخل ہے، تاویل کریں تو سب جگہ کریں۔ نہ کریں تو کہیں بھی نہ کرنی چاہیے۔ آدھا تیتر آدھا بٹیر یہ کیا ہے؟ (۱) حالانکہ اس ضابطہ کو بلا تکلف عام رکھا جا سکتا ہے۔

مؤولین پر امام طبریؒ کی تنقید

امام طبریؒ نے مؤولین پر تنقید کرتے ہوئے لکھا:

۱- حیات شیخ الاسلام، حاشیہ ص ۴۳۳

قال بعض أهل العربية من أهل البصرة ﴿والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه﴾ يقول في قدرته نحو قوله ﴿وما ملكت أيمانكم﴾ وما كانت لكم عليه قدرة وليس الملك لليمين دون سائرالجسد۔ قال وقوله 'وقبضته' نحوقولك للرجل: هذا في يدك و في قبضتك۔ والأخبار التي ذكرناها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة وغيرهم تشهد علىٰ بطول هذا القول۔(۱)

بعض ماہرین عربیت جو بصرہ سے تعلق رکھتے ہیں، کا کہنا ہے کہ 'یمین' سے قدرت مراد ہے، جیسے وماملكت أيمانكم میں قدرت مراد ہے، کیونکہ ملکیت تو صرف داہنے ہاتھ کے لیے ثابت نہیں ہوئی باقی بدن کو چھوڑ کر۔ اسی طرح 'قبضہ' سے بھی اس آیت میں اختیار وقدرت مراد ہے۔ جیسے لوگ کہتے ہیں کہ یہ چیز تیرے ہاتھ اور قبضے میں ہے، مراد یہ ہوتی ہے کہ تیری قدرت اور اختیار میں ہے۔ لیکن وہ احادیث و آثار جو ہم نے پہلے نقل کیں، نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور ان کے اصحاب کرامؓ سے، وہ اس قول کے باطل ہونے پر گواہی دیتی ہیں۔

فخرِ رازی کا زبردست قاعدہ

ہم کہتے ہیں کہ جن لوگوں نے یہ تاویل کی ہے انہوں نے کلام اللہ پر بہرصورت ظلم کیا ہے۔ محمود زمخشریؒ نے اس آیت کی تشریح میں وہی رویہ اپنایا جو ہم نے سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ سے نقل کیا، تو اس پر رازیؒ کو طیش آ گیا اور لکھا:

فيقال له هل تسلم أن الأصل في الكلام حمله على الحقيقة وإنه إنما يعدل عن الحقيقة إلى المجاز عند قيام الدلالة علىٰ أن حمله علىٰ حقيقته ممتنع فحينئذ يجب حمله علىٰ المجاز فإن أنكر هنا الأصل فحينئذ يخرج القرآن بالكلية عن أن يكون حجة فإن لكل أحد أن يقول المقصود من الآية الفلانية كذا وكذا فأنا أحمل الآية علىٰ ذلك المقصود ولا ألتفت إلى الظواهر۔(۲)

زمخشری سے جواباً کہا جائے گا کہ کیا تو یہ بات تسلیم کرتا ہے کہ اصل کلام میں یہ ہے کہ اس کو حقیقت پر محمول کیا جائے اور حقیقت سے مجاز کی طرف تب جانے کی اجازت ہوگی، جب اس بات پر دلیل

۱- جامع البیان، ۹/۷۱
۱- الکبیر، ۹/۲۷۳

قائم ہو جائے کہ اس کلام کا حقیقت پر محمول ہونا ممتنع ہے۔ تب اس کا مجاز پر محمول کرنا واجب ہوگا، اور اگر اس نے اس اصل کا انکار کیا تو پھر قرآن حجت ہونے سے بالکلیہ نکل جائے گا۔ کیونکہ ہر آدمی پھر کہے گا کہ فلاں آیت سے مقصود فلاں فلاں بات ہے، میں آیت کو اس پر محمول کرتا ہوں اور ظواہر نصوص کی طرف التفات نہیں کرتا۔

پھر آگے چل کر بطورِ قاعدہ لکھا:

ولا یمکنك أن تصرف ظاهر الكلام عن هذا المعنىٰ إلا إذا أقمت الدلالة علىٰ أن حمل هذه الألفاظ علىٰ ظواهرها ممتنع فحينئذ يجب حمله علىٰ المجازات ثم تبين بالدليل أن المعنىٰ الفلاني يصح جعله مجازاً عن تلك الحقيقة ثم تبين بالدليل أن هذا المجاز أولىٰ من غيره وإذا ثبتت هذه المقدمات و ترتيبها علىٰ هذا الوجه فهذا هو الطريق الصحيح الذي عليه تعويل أهل التحقيق۔ (۱)

تیرے لیے ظاہر کلام کو اس معنیٰ سے پھیرنا ممکن نہیں ہے۔ مگر اس وقت جب تو دلیل قائم کرے کہ ان الفاظ کا ظاہر پر محمول کرنا ممتنع ہے۔ اس وقت ان کا مجاز پر محمول کرنا واجب ہوگا۔ پھر دلیل سے یہ بات واضح کرو گے کہ فلاں معنیٰ کا اس حقیقت سے مجاز بنانا صحیح ہے۔ پھر تم اس کے بعد دلیل سے یہ واضح کرو گے کہ یہ مجاز دوسرے مجازات سے اولیٰ ہے۔ جب یہ مقدمات اور ان کی ترتیب اسی طریقہ سے ثابت ہوگی تو پھر یہ وہی درست راستہ بنے گا جس پر اہل تحقیق کا اعتماد ہے۔

جناب رازیؒ کا یہ قاعدہ درست ہے، کاش وہ خود بھی اس بات کا لحاظ رکھتے، مگر انہوں نے آیاتِ قرآنی کی تاویل کرتے ہوئے کہیں بھی ان تین امور کو بیان نہیں کیا۔ آگے جا کر ہم اس بات کی اور بھی تحقیق کریں گے کہ تاویل کرنے والے پر کیا کیا چیزیں اور لازم ہیں۔ انہوں نے تو تین باتیں لازم قرار دی ہیں۔ مثلاً کوئی جہمی 'ید' سے قدرت مراد لیتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ پہلے اس بات پر دلیل قائم کرے کہ اس آیت کو ظاہر پر محمول کرنا ممتنع ہے۔ یعنی دلیل امتناع بیان کرے۔ پھر دلیل سے یہ ثابت کرے گا کہ فلاں معنیٰ کو اس حقیقت سے مجاز بنانا صحیح ہوگا، اور پھر یہ دلیل سے ثابت کرے گا کہ یہ مجاز دیگر مجازات سے اولیٰ ہے۔

اب امام طبریؒ کے ہاں منقول تاویل پر ایک نظر ڈال لیں۔ ایک آیت میں 'ملکیت' کی بات ہے، اور دوسری میں 'مطوی' ہونے کی۔ ملکیت اگر باقی بدن کو چھوڑ کر صرف ہاتھ کے لیے ثابت نہیں ہو سکتی، تو کیا 'مطوی' ہونے کی بھی یہی صورت ہے؟ بالکل نہیں ہے۔ بطورِ مثال دیکھ لیں کہ میں رومال کو ہاتھ میں لپیٹ

۱- الکبیر، ۹/۲۷۳

لیتا ہوں، باقی بدن کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ جہمیہ فرقہ کی اکثر تاویلات ایسی ہی ہوتی ہیں۔ اس پر طیش میں رازیؒ نے معتزلی سے کہا کہ اگر اس طرح کی تاویلات شروع ہو جائیں، تو قرآن حجت ہی نہ رہے۔ یہاں یہ بات یاد رہے کہ ابوالحسن اشعریؒ نے 'ید' اور 'قبضہ' کو صفت باری تعالیٰ تسلیم کیا ہے۔ (۱)

اس بحث سے روز روشن کی طرح معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے، مگر عرش کے اوپر ہے اور مخلوقات سے مبائن ہے۔ اور ابن الجوزیؒ و ڈاکٹر صاحب کا قول فضولِ محض ہے۔

جہمیہ کا عقیدہ: اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے

بعض سلفی معاصرین (اللہ تعالیٰ ان سے درگزر فرمائے) کو یہ غلطی لگی ہے کہ انہوں نے دیوبندیوں کو ماتریدیہ کی صف میں شمار کیا ہے، حالانکہ اس مسئلے میں ماتریدیہ اور ان کی راہیں الگ الگ ہیں۔ جہمیہ کے عقیدہ کے بارے میں یہ چند اقوال ملاحظہ ہوں۔

امام عبداللہؒ بن المبارک فرماتے ہیں:

لا نقول كما تقول الجهمية أنه ههنا في الأرض۔ (۲)

ہم اللہ تعالیٰ کو سات آسمانوں کے اوپر عرش پر مانتے ہیں، ہم وہ نہیں کہتے جو جہمیہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ادھر زمین میں ہے۔

امام حمادؒ بن زید نے جہمیہ کا تذکرہ کیا تو فرمانے لگے:

إنما يحاولون أن يقولوا ليس في السماء شيء۔ (۳)

ان لوگوں کا مقصد یہ ہے کہ وہ کہیں کہ آسمان میں کچھ بھی نہیں ہے، یعنی اللہ نہیں ہے۔

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

إنما يدورون على أن ليس في السماء إله يعني الجهمية۔ (۴)

یعنی جہمیہ کا کلام اس بات کے گرد چکر لگاتا ہے کہ آسمان میں الہٰ نہیں ہے۔

امام علی بن المدینیؒ فرماتے تھے:

احذر من المريسي وأصحابه فإن كلامهم يستجلب الزندقة وأنا كلمت أستاذهم جهما فلم يثبت أن في السماء إلهاً۔ (۵)

۱- دیکھیے: رسالۃ أہل الثغر، ۱۳۸

۲- السنۃ لابن أحمد، ۱/۱۱۲

۳- أیضاً، ۱/۱۳۰

۴- العلو، ۲/۶۷۰

۵- خلق أفعال العباد، ص ۲۸

یعنی بشر مریسی اور ان کے اصحاب سے بچو، ان کا کلام زندیقیت کی طرف کھینچتا ہے۔ میں نے ان کے استاذ جہم بن صفوان سے بات کی ہے، وہ اوپر آسمان پر اللہ کے وجود کا اثبات نہیں کرتے تھے۔

اور امام اہل السنت والجماعت امام احمدؒ بن حنبل کا فرمان ہے:

وإذا أردت أن تعلم أنه جهمي كاذب على الله حين زعم أن الله في كل مكان۔ (۱)

جب تو چاہے کہ یہ جانے کہ جہمی اللہ تعالیٰ پر جھوٹ باندھتا ہے، تو وہ یہ ہے کہ وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں ہے۔

امام احمدؒ کی پوری بات آگے آ جائے گی ان شاء اللہ تعالیٰ اور حافظ ابن ابی شیبہؒ العبسی کا کہنا ہے:

ذكروا أن الجهمية يقولون ليس بين الله عزوجل وبين خلقه حجاب وأنكروا العرش وأن يكون هو فوقه وفوق السموات وقالوا إن الله في كل مكان۔ (۲)

علماء نے ذکر کیا ہے کہ فرقہ جہمیہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور مخلوق کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہے۔ وہ عرش کے منکر ہیں اور اس بات کے بھی کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں کے اوپر ہوں، اور ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

وإثبات هذا المعنىٰ وهو أنه بذاته في الموجودات ليس خارجاً عنها هو قول كثير من الجهمية أيضاً الذين ينفون أنه علىٰ العرش۔ (۳)

یعنی اس معنی کا اثبات کہ اللہ تعالیٰ بذاتہ تمام موجودات میں ہے، اس سے خارج نہیں ہے، یہ بہت سارے ان جہمیوں کا قول ہے، جو اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے کی نفی کرتے ہیں۔

اور امام ذہبیؒ کا کہنا ہے:

مقالة السلف وأئمة السنة بل والصحابة وَاللّٰه ورسوله والمؤمنون أن الله في السماء وأن الله على العرش وأن الله فوق سمٰواته ـــ و مقالة الجهمية أن الله في جميع الأمكنة۔ تعالى الله عن قولهم۔ (٤)

سلف اور ائمہ سنت کا بلکہ اللہ تعالیٰ اور مومنوں کا بھی یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر آسمان میں ہے، اللہ تعالیٰ عرش پر ہے، اللہ تعالیٰ آسمانوں کے اوپر ہے...... اور جہمیوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام جگہوں

۱- الرد علی الزنادقۃ، ص ۳۰۰
۲- کتاب العرش، ص ۲۹
۳- الفتاویٰ الکبریٰ، ۶/ ۳۲۵
۴- العلو، ۲/ ۹۷۰

میں ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کے قول سے منزہ ہے۔

یہ چند اقوال ہم نے بطور توضیح نقل کیے، استقصاء مقصود نہیں ہے، ورنہ بہت سارے اقوال اور بھی پیش کیے جاسکتے ہیں۔ مگر نمونے کے لیے یہ کافی ہیں۔ ان اقوال سے یہ بات روزِ روشن کی طرح ثابت ہے کہ جہمیہ فرقہ اللہ تعالیٰ کے ہر جگہ ہونے کا قائل ہے۔

دیوبندی عقائد

دیوبندی عقائد کے لیے الگ دفتر درکار ہے۔ ہم نمونے کے طور پر دو عبارتیں ادھر پیش کرتے ہیں۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ تائید الحقیقت میں لکھتے ہیں:

وهذه الآيات كلها دالة على صحة قول من يقول من العلماء والصوفية أن الله تعالىٰ بكل مكان غير أنهم لا يعلمون كيفية كون مكان الله (أي يقولون بالإحاطة الذاتية لايمحض الإحاطة الصفاتية كأهل الظاهر) ليس من ضرورة الإحاطة أن يكون المحيط والمحاط عليه جسماً إنما تفسير الإحاطة أن لا يكون المحاط عليه بعيد من المحيط ولا المحيط بعيدا منه۔(۱)

احاطہ کی یہ تمام آیتیں صوفیا اور علما کے اس قول کی صحت پر دلیل ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں ہے، مگر وہ اللہ تعالیٰ کے ہر مکان میں ہونے کی کیفیت کو نہیں جانتے (یعنی وہ احاطہ ذاتیہ کا قول کرتے ہیں، اہل ظاہر کی طرح محض احاطہ صفاتیہ کے قائل نہیں ہیں) احاطہ کی ضروریات میں سے یہ نہیں ہے کہ محیط اور محاط علیہ جسم ہوں، بلکہ تفسیر احاطہ کی یہ ہے کہ محاط علیہ محیط سے بعید نہ ہو اور نہ محیط اس سے بعید ہو۔

اور ان کے پیر و مرشد حاجی امداد اللہ صوفی نے آیت أينما تولوا فثم وجه الله کا یہ ترجمہ کیا ہے کہ ''جدھر منہ پھیرو ادھر ہی خدا ہے'' اور آیت وفي أنفسكم أفلا تبصرون کا یہ ترجمہ کیا ہے ''خدا تم میں ہے کیا تم دیکھتے نہیں ہو۔'' (۲)

یہ صرف تھانویؒ صاحب اور امداد اللہ صاحبؒ کی رائے نہیں ہے۔ مولانا حسین احمدؒ صاحب لکھتے ہیں:

اس عبارت سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ حضرت قطب العالم حاجی امداد اللہ صاحب قدس سرہ العزیز کی جتنی تصانیف و عقائد ہیں، ان کے حضرت مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ بالکل موافق اور متبع ہیں، اور وہی عقائد رکھتے ہیں کہ جن ذریعہ سے دھبہ وہابیت بالکل زائل ہے۔ (۳)

۱۔ التکشف ص ۳۹۴
۲۔ کلیات امدادیہ، ص ۳۱
۳۔ الشہاب الثاقب، ص ۲۵

مزید تفصیل دیگر مقامات پر آئے گی۔ یہ ہے دیوبندیوں کا عقیدہ، جو جہمیوں کے عقیدے کے بالکل موافق و مطابق ہے۔ ان کے اکثر فتاویٰ میں اللہ تعالیٰ کے ہر جگہ ہونے کا عقیدہ ملتا ہے۔ احباب خود دیکھ لیں۔

ماتریدیوں کا عقیدہ

رہا ماتریدیوں کے امام ابو منصور کا عقیدہ تو وہ اگرچہ تفصیل کا تقاضا کرتا ہے، مگر اس وقت ہم صرف ایک ہی عبارت ان کی اور بعض ان کے اتباع کی پیش کرتے ہیں، لکھتے ہیں:

فإن في تحقيق المكان له والوصف له بذاته في كل مكان تمكين الحاجة له إلىٰ مابه قراره علىٰ مثل جميع الأجسام والأعراض التي قامت بالأمكنة۔(۱)

اس کے لیے مکان کو ثابت کرنا، اور اس کو ہر مکان میں ہونے سے موصوف کرنا، اس کو اس چیز کا حاجت مند بناتا ہے، جس پر وہ قرار کر سکے جیسا کہ تمام اجسام اور اعراض، اپنی اپنی جگہوں پر قرار کرتی ہیں۔

بزدوی حنفی نے لکھا:

قال أهل السنة والجماعة ليس الله تعالىٰ على المكان لاعلى العرش ولا علىٰ غيره وهو ليس فوق العرش و ليس له جهة من الجهات۔ (۲)

اہل سنت والجماعت کا یہ کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکان میں نہیں ہے، نہ عرش پر ہے اور نہ غیر عرش پر۔ وہ عرش کے اوپر نہیں ہے، اور اس کے لیے جہات میں سے کوئی جہت بھی نہیں ہے۔

میمون نسفی لکھتے ہیں:

ثم تأملنا له تعالىٰ هل يجوز أن يكون متمكنا في مكان شاغلاً لحيز ثابتاً في جهة فوجدنا ذلك كله محالاً فنفينا ذلك كله عنه۔ (۱)

پھر ہم نے اللہ تعالیٰ کے بارے میں غور و تامل کیا کہ کیا اس کے لیے مکان میں ہونا اور حیز کو مشغول رکھنا اور ایک جہت میں ہونا اور ثابت رہنا جائز ہے یا نہیں؟ تو ہم نے ان تمام چیزوں کو محال پایا، اس لیے سب کو اس سے نفی کیا۔

پھر آگے جا کر معتزلہ اور نجاریہ کے قول کے بارے میں کہتے ہیں:

فأما في المعنى فقد ساعدونا علىٰ إستحالة تمكنه في الأمكنة ونحن

۱۔ التوحید، ص ۱۳۳
۲۔ أصول الدین، ص ۴۰
۳۔ تبصرۃ الأدلۃ، ص ۳۲۵

ساعدناهم أنه عالم بالأمكنة كلها۔ (۱)

مگر معنی میں اختلاف نہیں ہے۔ انہوں نے ہماری مدد کی، اس بات میں کہ اللہ تعالیٰ کا مختلف مکانات میں ہونا مستحیل ہے، اور ہم نے ان کی مدد کی کہ وہ تمام کائنات کا علم رکھتا ہے، اور شیخ نور الدین صابونی فرقۂ نجاریہ پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وأما قول النجارية: أنه بكل مكان، أفسد من الأوّل لأنه لما استحال أن يكون في مكان واحد استحال أن يكون في سائر الأماكن بطريق الضرورة۔(۲)

'نجاریہ' کا قول تو پہلے قول سے بھی زیادہ فاسد ہے، کیوں کہ جب اللہ تعالیٰ کا ایک مکان میں ہونا محال ہے تو پھر تمام مکانات میں اس کا ہونا بالضرورۃ محال ہے۔

حوالے اور بھی نقل کیے جا سکتے ہیں، مگر نمونے کے لیے یہی کافی وشافی ہیں۔ ان عبارات سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ماتریدیہ اور دیوبندیہ کی آرا اس مسئلے میں الگ الگ ہیں۔ دیوبندی اللہ تعالیٰ کو جہمیہ کی طرح ہر جگہ مانتے ہیں۔ ماتریدیہ اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی مکان نہیں مانتے۔ نہ عرش اور نہ غیر عرش۔

ماتریدی اور دیوبندی عقائد اور ایک حنفی کی رائے

اب ان دونوں مذاہب کے بارے میں ایک حنفی کے اقوال ملاحظہ ہوں، پہلے قول کے بارے میں لکھتے ہیں:

ثم نقول بأن الله تعالىٰ لو كان في كل مكان يؤدي إلى أن يكون في أفواه الدواب والكلاب و فروج النساء والإماء وهذا كفر قبيح۔ (۳)

ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا وجود اگر ہر مکان میں ثابت ہو جائے، تو یہ اس کی طرف مفضی ہو جائے گا کہ پھر اللہ تعالیٰ حیوانات اور کتوں کے منہ اور عورتوں ولونڈیوں کے فروج میں بھی موجود ہو جائے، اور یہ بدترین کفر ہے۔

آگے چل کر پھر امام ابوحنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں:

قال أبو مطيع البلخي: سألت أبا حنيفةؒ فيمن قال لا أدري أين الله تعالىٰ فقال أبو حنيفة: أنه يكفر لأنه وصف الله تعالىٰ بكل مكان۔ فقال أبو مطيع: لم يكفر؟ قال: لأنه خالف النص والله تعالىٰ يقول: ﴿الرحمن علىٰ العرش

۱-تبصرۃ الأدلۃ، ص ۳۳۵ ۲-الکفایۃ، ص ۷۶

۳-التمہید، ص ۳۸

استوىٰ﴾ قال أبو مطيع: كيف استوى؟ فقال آمنوا بها كما جاء۔ (۱)

ابو مطیعؒ بلخی (امام ابوحنیفہؒ کا شاگرد) کہتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہؒ سے اس آدمی کے بارے میں پوچھا جو کہتا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ اللہ تعالیٰ کہاں ہے، تو امام ابوحنیفہ نے کہا کہ اس بات سے وہ کافر ہو جاتا ہے، کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کو ہر مکان میں ہونے سے موصوف کیا۔ ابو مطیع نے کہا: کیوں کافر ہو جائے گا؟ تو امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ اس لیے کہ اس شخص نے نص کی مخالفت کی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''رحمٰن نے عرش پر استوا کیا'' پھر ابو مطیع نے پوچھا: وہ کیسے عرش پر مستوی ہوا؟ تو امام ابوحنیفہؒ نے کہا استواء پر اس طرح ایمان رکھو، جیسا کہ وہ وارد ہے۔

اس عبارت کی ہم کوئی تفصیل نہیں کرتے، صرف اتنا کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک بھی وہی سلف کا مسلک ہے۔ ماتریدیوں اور دیوبندیوں کا راستہ ان سے الگ اور جدا ہے۔ اگرچہ دیوبندیوں کا راستہ پھر ان ماتریدیوں سے بھی جدا ہے۔ کما مر۔

۱- التمہید، ص ۳۸

کیا اللہ تعالیٰ کا جسم ہے؟!

نہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے ابن الجوزیؒ سے نقل کرتے ہیں:

''ابن الزاغونیؒ اپنی کتاب میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہے۔ کیونکہ جوہر وہ ہوتا ہے جو متحیز ہو، پھر اس کے لیے کوئی مکان ہونا چاہیے، جس میں وہ متحیز ہو۔ میں کہتا ہوں کہ ابن الزاغونیؒ کا کلام نری جہالت اور نری تشبیہ ہے۔ ان کو معلوم ہی نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کیا چیز جائز اور کیا مستحیل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود جواہر و اجسام کی طرح نہیں ہے، جس کے لیے حیز ضروری ہے۔ جبکہ تحت اور فوق ان چیزوں میں جاری ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے مقابل اور محاذی ہوں اور محاذی کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے محاذی سے بڑا ہو، یا چھوٹا ہو، یا اس کے برابر ہو۔ اور بڑا چھوٹا ہونا یا مساوی ہونا اجسام میں ہوتا ہے۔ اور جو چیز اجسام کے محاذی ہو، وہ اجسام کو مس کر سکتی ہے اور جو چیز اجسام کو مس کر سکتی ہے اور ان سے علیحدہ ہو سکتی ہو، وہ حادث ہوتی ہے۔(۱)

تحلیل و تجزیہ

یہ فضولیات جس بات پر مبنی ہیں، وہ یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے حیز اور جہت ثابت نہیں ہے اور جہت و حیز کا اثبات ان کے لیے کرنا، ان کے لیے جسمیت کا اثبات کرنے کے مترادف ہیں۔ ہم اس بات کی وضاحت میں چند گذارشات پیش کرتے ہیں۔

۱- پہلی گزارش یہ ہے کہ جہت اور تحیز کی نفی نہ قرآن مجید میں مذکور ہے۔ نہ اللہ تعالیٰ کے رسولوں میں کسی رسول سے مروی ہے اور نہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم سے منقول ہے اور نہ سلفِ اُمت اور ائمہ کرام میں کسی نے نقل کی ہے، اور جب بات یہ ہوئی، تو یہ ہر کسی کو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دین کو کامل کیا ہے: الیوم اکملت لکم دینکم۔ (۲)

۱- ملخص دفع شبہ ص۲۴   ۲- المائدہ ۵:۳

اور اللہ تعالیٰ نے اس اُمت کے لیے وہ تمام چیزیں واضح کی ہیں، جن جن سے اسے بچنا چاہیے۔

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾ (۱)

اور اللہ تعالیٰ نے اس اُمت کے لیے وہ ایمان واضح کیا ہے جو مامور بہ ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ نہ ایمانیات واعتقادات میں جہت کی نفی کو ذکر کیا ہے اور نہ مضرات میں، تو جب یہ اعتقاد نہ اللہ ورسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کسی پر واجب کیا اور نہ صحابہ وتابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ائمہ مسلمین نے اس چیز کی نفی کسی پر لازم کی ہے تو اب جو لوگ یہ بات 'عقل' کی بنیاد پر لوگوں کے لیے لازم قرار دیتے ہیں تو ان کا یہ دعویٰ 'عقل' ہی سے مردود ہے۔ کیونکہ شارع علیہ السلام نے واجبات عقلیہ کو برقرار رکھا ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

> فإذا كان معلوماً بالاضطرار عدم إيجاب الشارع لهذا الإعتقاد كان دعوىٰ وجوبه بالعقل مردوداً فإن الشارع أقر الواجبات العقلية وأوجبها كما أوجب الصدق والعدل وحرم الكذب والظلم، وإذا كان وجوب هذا القول منتفياً، لم يكن لأحد أن يوجبه على الناس، فضلاً عن أن يعاقب تاركه ويجعله محنة۔(۲)
>
> اور جب یہ بات بالضرورۃ دین سے معلوم ہے کہ شارع علیہ السلام نے اس اعتقاد کو لوگوں پر لازم نہیں کیا ہے۔ تو اب اس کے واجب ہونے کی بات عقل کی بنیاد پر کرنا مردود ہے، کیونکہ شارع نے واجبات عقلیہ کو برقرار رکھا ہے، اور ان کو لازم قرار دیا ہے، جیسا کہ صدق اور عدل کو لازم قرار دیا ہے، اور جھوٹ وظلم کو حرام قرار دیا، تو جب اس قول کا وجوب شرع میں منتفی ہے، تو کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ لوگوں کے لیے اس اعتقاد کو واجب قرار دیں اس کے تارک کو سزا دینا، اور اسے ذریعہ امتحان بنانا تو بہت دور کی بات ہے۔

اب جو آدمی اسے واجب قرار دیتا ہے، ہم اس سے پوچھیں گے کہ شارع علیہ السلام نے واجبات عقلیہ کو برقرار رکھا ہے یا نہیں؟ اگر نہیں رکھا تو کیا شرع واجبات عقلیہ کے خلاف حکم دے سکتا ہے؟ اگر دے سکتا ہے تو دلائل متعین فرما دیجیے تا کہ ہم ان کو دیکھ اور پرکھ سکیں اور اس کا جائزہ لے سکیں۔ اور اگر برقرار رکھا ہے تو پھر واضح فرما دیجیے کہ شرع نے جہت وتحیز کی نفی کہاں کی ہے، اور کہاں اس کی نفی کو برقرار رکھا ہے؟

جہت کا اثبات اور اشاعرہ

اساطین اشاعرہ کی کتابوں سے تو یہی مفہوم ہوتا ہے کہ آسمانی کتب میں حیز وجہت کی ایک جگہ بھی نفی

۱- التوبۃ ۹:۱۱۵

۲- الفتاویٰ الکبریٰ، ۴/ ۳۴۹

نہیں ہوئی، البتہ جہت کے اثبات میں نصوص قرآن وسنت لاتعداد جگہ مشعر ومخبر ہیں۔ تفتازانیؒ لکھتے ہیں:

فإن قيل إذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصىٰ بثبوت ذلك من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك۔ (۱)

اگر کہا جائے کہ جب دین حق یہی ہے کہ حیز اور جہت کی نفی ہونی چاہیے، تو پھر کیا وجہ ہے کہ آسمانی کتابیں اور نبوی احادیث بے شمار مقامات میں جہت اور تحیز کے ثبوت کا خبر دے رہی ہیں اور کسی جگہ بھی ان کی نفی کی صراحت واقع نہیں ہوئی؟

اس اعتراض کا جو فضول جواب تفتازانی نے دیا ہے اس کا ہم آگے جا کر جائزہ لیں گے، یہاں صرف یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ اشاعرہ اس بات کے معترف ہیں کہ قرآن وسنت کی نصوص میں جہت وتحیز کے اثبات کے اشارات وقرائن موجود ہیں۔ یہ بات رازیؒ وغزالیؒ وغیرہ نے بھی تسلیم کی ہے اور ابن رشدؒ کی یہ عبارت تو پیچھے گزر گئی ہے:

وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ــــ و ظواهر الشرع كلما تقتضي إثبات الجهة۔ (۲)

یعنی اہل شریعت ابتدا سے اس صفت یعنی جہت کا اثبات اللہ تعالیٰ کے لیے کرتے آئے ہیں، یہاں تک کہ معتزلہ نے اس کی نفی کی۔ شرع کی نصوص تمام کی تمام جہت کے اثبات کا تقاضا کرتی ہیں۔

۲۔ دوسری گزارش یہ ہے کہ جب شرع کی نصوص میں جہت اور تحیز کی نفی نہیں ہے، اور ان کے ثبوت کے لیے بے شمار آیات واحادیث کا ذخیرہ موجود ہے، جو اس کے اثبات کا تقاضا کرتا ہے، تو پھر یہ مسئلہ لوگوں نے 'عقل' سے متعلق قرار دیا، حالانکہ عقل میں بھی تمام لوگوں کا درجہ برابر نہیں ہے۔ لہٰذا عام لوگ دوسروں کی تقلید کریں گے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ جس آدمی نے کسی حکم کو عقل سے قطعی ثابت خیال کیا، وہ درحقیقت بھی ثابت ہو، ورنہ اگر اس طرح ہوتا تو جہمیہ، معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف عقلی مسائل میں کبھی نہ ہوتا، اور یہ تو معلوم ہے کہ بے شمار جگہ اختلاف موجود ہیں۔

پھر یہ بھی لازم نہیں ہے، کہ جس بات کو ایک آدمی عقل کا قطعی حکم قرار دے، اس کا اعتقاد سب لوگ رکھیں ورنہ پھر تو امام احمدؒ بن حنبل کو معتزلہ کے سامنے سر تسلیم خم کرنا چاہیے تھا۔

جب عبدالعزیزؒ الکنانی 'بشر مریسی کے سامنے، اور امام احمدؒ معتزلہ کے سامنے تسلیم نہیں ہوئے، تو معلوم

۱۔ شرح المقاصد ص ۵۰ ۲۔ الکشف ص ۸۳

ہوا کہ کسی شخص کا کسی حکم کو عقل کا مقطوع قرار دینا دوسروں پر اس اعتقاد کا رکھنا واجب نہیں کرتا، مگر ہم بالفرض تسلیم کرتے ہیں کہ دوسروں پر بھی اس کا اعتقاد رکھنا لازم ہے، لیکن پھر سارے لوگ قطعیات عقلیہ کے علم سے بہرہ مند نہیں ہوتے۔ تو اس لیے وہ دیگر حضرات کی تقلید کریں گے۔

یہاں ہم دو باتیں عرض کریں گے، ایک یہ کہ ان عقلی امور میں تقلید کے جواز کا فتویٰ کسی نے نہیں دیا ہے، جن میں سمع کی تاویل ہوتی ہو، اور وہ امور اصول دین میں سے ہوں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

فأما التقليد في الأمور التي يقولون أنها عقليات وأنها معلومة بالعقل يحتاج فيها إلىٰ تأويل السمع وأنها من أصول الدين فما نعلم أحداً جوز التقليد في مثل ذلك بل الناس فيها قسمان منهم من ينكرها علىٰ أصحابه ويبين أنها جهليات لاعقليات ومنهم من يقول بل من نظر في أدلتها العقلية علم صحتها۔ (۱)

تقلید ان امور میں جن کو یہ لوگ عقلیات سے تعبیر کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ یہ معلوم بالعقل ہیں، اور ان میں سمع کی تاویل کا احتیاج ہے۔ اور یہ اصول دین میں سے ہے، تو ہم کسی کو نہیں جانتے، کہ انہوں نے اس قسم کے مسائل میں تقلید کو درست قرار دیا ہو، بلکہ لوگ اس میں دو رائیں رکھتے ہیں۔ بعض لوگ ان کا انکار کرتے ہیں اور ان کے مدعی لوگوں پر رد کرتے ہیں اور بیان کرتے ہیں کہ جن مسائل کو عقلیات کا نام دیا گیا ہے وہ اصل میں جہلیات ہیں۔ دوسرے لوگوں کا کہنا ہے کہ جو شخص ان کے ادلہ عقلیہ میں نظر کرے گا تو ان کی صحت کو جان لے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ یہ عقلیات میں تقلید ہے، اور عقلیات میں تقلید بالاجماع واجب نہیں ہے۔

دوسری یہ بات ہے کہ یہ اصول الدین میں تقلید ہوئی، اور اصول دین میں تقلید اشاعرہ کے نزدیک جائز نہیں ہے بلکہ خود ابن الجوزیؒ نے لکھا کہ لأن العمل على الدليل وخصوصاً في معرفة الحق تعالىٰ لايجوز فيها التقليد کیونکہ عمل کا مدار دلیل پر ہے۔ خاص طور سے اللہ کی معرفت میں کہ اس میں تقلید جائز نہیں ہے۔

پھر اس درج بالا عبارت میں بھی دیکھ لیں کہ انہوں نے ابوالحسن زاغونیؒ کے بارے میں لکھا کہ ''ان کا کلام نری جہالت اور نری تشبیہ ہے۔ ان صاحب کو معلوم ہی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کیا چیز جائز اور کیا ناجائز ہے۔'' اس کے بعد 'ناجائز چیزوں' کو ثابت کرنے کے لیے عقل کا سہارا لیا۔ کوئی قرآنی آیت اور نبوی

۱- الفتاویٰ الکبریٰ، ۶/ ۳۴۶

حدیث اپنی مدعا کی اثبات کے لیے پیش نہ کر سکے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ اگر ہم اس بات کو مان بھی لیں ”کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جہت وتحیز کا اثبات ناجائز ہے۔“ تو یہ بات خود ان کے خلاف پڑتی ہے گویا جس شاخ پر اس کا آشیانہ تھا وہ اسی پر آری چلانے کی ترغیب دے رہے ہیں۔ مگر ہمیں اس پر ترس آتا ہے، کیسے اس شاخ کو کاٹ سکتے ہیں؟

۳- تیسری گزارش یہ ہے کہ جو لوگ جہت اور تحیز کی نفی کا مطالبہ کرتے ہیں، اور جہت وتحیز کے اثبات کرنے والوں کو کافر قرار دیتے ہیں۔ دیکھیے (۱)

نفیِ جہت سے مقصود کیا ہے؟

ہم اس سے پوچھتے ہیں کہ کیا اس جہت اور تحیز کی نفی میں اللہ تعالیٰ کے اوپر ہونے کی نفی شامل ہے یا نہیں؟ اگر شامل ہے، تو قرآن کی آیات اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور اجماع اُمت کے خلاف ہے۔ اور اگر اس میں اللہ تعالیٰ کے فوق العرش ہونے کی نفی نہیں ہے تو پھر اس نفی میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ مگر جہمی حضرات براہ راست اللہ تعالیٰ کی فوقیت کی نفی نہیں کر سکتے، اس لیے ان بکھیڑوں میں لوگوں کو الجھا دیتے ہیں تا کہ سانپ بھی مر جائے اور ان کی لاٹھی بھی سلامت رہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے لکھا:

تأمل هذا القول إن أراد به أن ليس في السموات ولا فوق العرش إله وأن محمداً لم يعرج به إلىٰ ربه و ما فوق العالم إلا العدم المحض فهذا باطل مخالف لإجماع سلف الأمة وأئمتها وهذا المعنى يعنيه جمهور الجهمية من مشائخ الممتحنين ونحوهم يصرحون به في كلامهم وكتابهم۔ (۲)

اس قول کے قائل کی مراد اگر یہ ہے کہ آسمانوں میں رب نہیں ہے اور نہ عرش کے اوپر الٰہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج میں اپنے پاس نہیں لے گئے، اور عالم کے اوپر صرف عدم محض ہے۔ تو یہ باطل ہے، اور سلف اُمت اور ائمہ اُمت کے اجماع کے خلاف ہے۔ اسی معنی کا قصد جہمیہ کے جمہور اس نفی سے کرتے ہیں اور دیگر لوگوں کو امتحان میں ڈالنے والے مشائخ بھی اپنے کلام اور کتابوں میں اس بات کی تصریح کرتے ہیں۔

اور اگر یہ مراد نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو عرش پر فوقیت کی نفی نہیں کرتے ہیں، صرف جہت اور تحیز کی نفی کرتے ہیں، تو پھر اس بات کی تصریح کریں تا کہ اہل اثبات ان کے ساتھ متفق ہوسکیں کہ جہت اور تحیز منتفی

۱- العقیدۃ وعلم الکلام ۲۳/ ۲۳۷۰ ۲- الفتاویٰ الکبریٰ ۶/ ۳۲۵

ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

فالمقصود أن قائل هذا القول إن لم يرد به نفي علو الله علىٰ عرشه وأنه فوق خلقه لم ينازع في المعنى الذي أراده لكن لفظه ليس بدال علىٰ ذلك بل مفهم أو موهم لنفي ذلك فعليه أن يقول لست أقصد بنفي الجهة والتحيز نفي أن يكون الله فوق خلقه وحينئذ يوافقه أهل الإثبات علىٰ نفي الجهة والتحيز بهذا التفسير۔ (۱)

اگر اس قول کے قائل نے اس سے اللہ تعالیٰ کے عرش پر علو و بلندی کی نفی اور مخلوق پر اوپر ہونے کی نفی کا قصد وارادہ نہیں کیا ہے تو پھر معنی میں تو کوئی نزاع نہیں ہے۔ البتہ لفظ اس کے اس مقصود پر دال نہیں ہے، بلکہ وہ اللہ کی فوقیت کی نفی کا مفہم یا موہم ہے۔ تو اس پر لازم ہے کہ وہ یہ کہے کہ نفی جہت وتحیز سے میرا یہ ارادہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے فوق العرش ہونے اور فوق الخلق ہونے کی نفی کروں۔ اس وقت اللہ تعالیٰ کی فوقیت ثابت کرنے والے لوگ اس کے ساتھ جہت اور تحیز کی نفی میں اس تفسیر کے مطابق ان کے موافق ہو جائیں گے۔

مگر ہم کہتے ہیں کہ یہ لوگ جہت اور تحیز کے مباحث صرف تستر اور اپنے آپ پر پردہ ڈالنے کے لیے چھیڑتے ہیں۔ درحقیقت وہ باری تعالیٰ کی فوقیت کی نفی کرتے ہیں اور اس بات کی بطلان میں دو رائیں نہیں ہوسکتیں اجماع کی تصریح ہم نے امام ذہبیؒ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ وغیرہ سے نقل کی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی بات ابھی قریب ہی گزری ہے۔ احباب اس پر ایک بار پھر نظر ڈال لیں۔

۴۔ چوتھی گزارش یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت ثابت کرنے سے اس کے لیے تحیز اور جہت کا لازم آنا اور پھر جہت سے مکان کا لازم آنا محض اشاعرہ وماتریدیہ کا افسانہ ہے۔ مگر محققین اس تلازم کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں جہت کے اثبات سے مکان کا اثبات لازم نہیں آتا ہے۔ ابن رشد اندلسیؒ لکھتے ہیں:

والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية ونحن نقول أن هذا كله غير لازم فإن الجهة غير المكان۔ (۲)

یعنی وہ شبہ جو جہت کی نفی کرنے والوں کو اس کی نفی کی طرف لے گیا ہے' یہ ہے کہ انہوں نے اعتقاد

۱۔ الفتاویٰ الکبریٰ، ۶/۳۵۴ ۲۔ الکشف، ص۸۴

رکھا ہے کہ جہت کا اثبات کرنے سے مکان کا ثابت ہونا لازم آتا ہے، اور مکان کے ثبوت سے جسمیت کا ثابت ہونا لازم آتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ تمام کے تمام چیزیں لازم نہیں ہیں، کیونکہ جہت مکان سے علیحدہ اور چیز ہے۔

پھر آگے اس نے اس کی تحقیق کی ہے کہ جہت کا اطلاق اگرچہ موجود پر بھی ہوتا ہے لیکن امر معدوم پر بھی ہوتا ہے۔ ہم آگے وہ نقل کریں گے، یہاں صرف یہ کہتے ہیں کہ اگر اس کا مصداق وجودی ہو جائے تو پھر نفی جہت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ موجود چیز میں نہیں ہے۔ یعنی موجود چیزوں کا اس پر احاطہ نہیں ہے اور جہت قرآن میں اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَ مَنْ يُّوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗۤ اِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ اَوْ مُتَحَيِّزًا اِلٰى فِئَةٍ۔ (۱)

مگر متکلمین تحیز کو عام استعمال کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ عالم کل متحیز ہے اگرچہ وہ دوسری چیز میں موجود نہ ہو، اور اگر تحیز کا مصداق عدی ہو جائے تو پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ وہاں ہوگا جہاں کوئی دوسری چیز موجود نہ ہو۔ کسی چیز کا عدم میں موجود ہونے کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ عدم اس پر حاوی اور محیط ہے، کیونکہ عدم کچھ بھی نہیں ہے اس کو محیط اور محاط بہ سے موصوف نہیں کیا جا سکتا۔

جب بات یہ ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ وہاں موجود ہیں، جہاں کوئی دوسرا وجود نہیں ہے تو اس میں کیا حرج ہے؟

۵۔ پانچویں گزارش یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ کا یہ اعتراض سراسر تشبیہ پر مبنی ہے، معطلہ لوگ تشبیہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ پھر تعطیل کرنے لگ جاتے ہیں اس کا یہ کہنا کہ ''تحت اور فوق ان چیزوں میں جاری ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے مقابل اور محاذی ہو۔ اور بڑا چھوٹا ہونا یا مساوی ہونا اجسام میں ہوتا ہے'' غلط ہے۔ اس بات کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ چوں کہ جسم اور جوہر نہیں ہے۔ اس لیے اس کے محاذی ہونا اور مساوی ہونا اور اس کی فوقیت و تحتیت کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ غائب کو شاہد پر قیاس کرنا ہے اور یہ باطل ہے۔ آپ نے کہاں سے معلوم کیا کہ غیر جسم کے لیے یہ چیزیں ثابت نہیں ہو سکتیں؟ یہ تو بالکل ایسا ہے جیسے کوئی کہے کہ ''ابن الجوزیؒ کا اللہ تعالیٰ کو عالم، قادر، زندہ ماننے کے بعد غیر جسم کہنا نری جہالت ہے۔ کیونکہ حیات، علم اور قدرت کا اثبات غیر جسم کے لیے ثابت نہیں ہو سکتے۔'' اور دلیل میں اپنا مشاہدہ پیش کرے کہ ہم نے ہر عالم و قادر کو جسم ہی پایا ہے۔ تو ابن الجوزیؒ کے اندھے مقلد اس پر کیا تبصرہ فرمائیں گے؟

ابن الجوزیؒ اور اس کے اندھے مقلدین کو شاید یہ پتہ نہ ہو کہ قیاس التمثیل اشاعرہ کے نزدیک درست

۱- الانفال ۸:۱۶

ہی نہیں ہے۔ سیف الدین آمدیؒ نے ان ادلہ کے بارے میں جو مفید یقین نہیں ہیں، مگر ان پر مفید کا گمان کیا گیا ہے' تیسرے نمبر پر قیاس التمثیل کو رکھا ہے اور پھر لکھا ہے:

وهو الحكم باشتراك معلومين في حكم أحدهما بناءً على جامع بينهما فالحكم بأن الباري مشار إليه وإلى جهته لكونه موجوداً كما في الشاهد قد تسمى الصورة المتنازع فيها فرعا و المتفق على حكمها أصلاً۔ (۱)

وہ دو معلوم چیزوں کا کسی ایک کے حکم میں مشترک ہونے کا حکم کرنا ہے۔ اس لیے کہ ان دونوں کے درمیان ایک جامع چیز موجود ہے، جیسے اللہ تعالیٰ یا اس کی جہت پر مشار الیہ کا حکم کرنا، کیونکہ وہ موجود ہے، جیسا کہ محسوسات میں موجود کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ کبھی کبھار متنازع فیہ صورت کو فرع اور متفق علی الحکم کو اصل کے نام سے مسمی کیا جاتا ہے۔

ہمیں اس عبارت میں مذکور مسائل سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ ہم صرف یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ جب ابوالحسن زاغونیؒ نے اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت اور مخلوق کے لیے صفتِ تحت کی بات کی تو ابن الجوزیؒ نے اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے کہا کہ ''جب انہوں نے خالق اور مخلوق کے درمیان انتہا اور جدائی ہونے کا کہا تو انہوں نے اللہ کی حد بندی کر دی اور اقرار کر لیا کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہے۔'' اس سے معلوم ہوا کہ وہ اشاعرہ کے مردود شدہ طریقۂ استدلال قیاس التمثیل سے کام لیتے ہیں۔ حالانکہ یہ عقل عام کی بات ہے کہ جو بات آپ کے مکتبِ فکر میں رد ہوئی ہو اس کو دوسروں پر حجت بنانا درست نہیں ہے۔

۱- أبكار الأفكار، ص ۱۳۹

تاریخ کا دوسرا دور

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب نے یہ عنوان قائم کیا ہے اور پھر اس کے تحت لکھا ہے:

یہ ابن تیمیہؒ اور ان کے شاگرد ابن القیمؒ کا دور ہے۔ ابن تیمیہؒ نے اپنی زبان سے اور اپنے قلم سے اپنے عقائد کو جو کہ آگے ذکر ہیں اور زیارت قبور کے لیے سفر کی ممانعت کو یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی نیت سے سفر کرنے کی ممانعت کو اور ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقوں کو ایک طلاق شمار کرنے کو پوری شد و مد سے پھیلانے کی کوشش کی، اور سلفیت جو کہ مرور زمانہ سے کمزور پڑ چکی تھی اس کو دوبارہ زندہ کیا۔ (۱)

تجزیہ و تحلیل

ڈاکٹر صاحب نے کتاب کا نام سلفی عقائد رکھا ہے تو کیا یہ مسائل بھی عقائد سے متعلق ہیں کہ حضرت نے ان کا ذکر کیا؟ یا ویسے بدنام کرنا مطلوب تھا، ان مسائل پر قدیم علما نے لکھا ہے۔ اس کے لیے جلاء العینین از شیخ نعمان آلوسیؒ، اور غایة الأماني از شکری آلوسیؒ، الصارم المنکي از حافظ ابن عبد الهادیؒ اور صیانة الإنسان از شیخ محمد بشیر سہوانیؒ وغیرہ کا مطالعہ احباب کے لیے مفید رہے گا۔ ہم ان مسائل میں نہیں پڑنا چاہتے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے جس حدیث کو زیارت قبور کے سفر کی ممانعت کے لیے مستدل بنایا ہے اسی کو ان سے پہلے قاضی حسینؒ وغیرہ مستدل قرار دے چکے تھے۔ حکیم الہند شاہ ولی اللہؒ نے شرک اور اس کے مظاہر پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

ومنها الحج لغير الله تعالىٰ و ذلك أن يقصد مواقع متبركة مختصة بشركاء هم يكون الحلول بها تقرباً من هؤلاء، فنهى الشرع عن ذلك وقال صلى الله تعالىٰ عليه وسلم لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد۔ (۲)

۱۔ سلفی عقائد ص ۲۴

۲۔ حجۃ اللہ البالغۃ، ۱/ ۲۲۷

انہی میں سے ایک حج لغیر اللہ بھی ہے وہ یہ ہے کہ ان متبرک مقامات کے لیے سفر کیا جائے، جو اُن کے شرکا کے لیے مختص ہوں۔ ان مقامات میں داخل ہونا ان کے تقرب کا ذریعہ ہو، تو شرع نے اس سے منع فرمایا۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کجاوے نہیں باندھے جاسکتے کسی جگہ کے لیے بھی، مگر تین مساجد کے لیے۔

اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب کی بھی وہی رائے ہے جو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی ہے۔ اس سے زیادہ کی یہاں گنجایش نہیں ہے۔

الجماعۃ اور سوادِ اعظم کی حقیقت

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں کہ علامہ ابن عثیمینؒ نے ابن تیمیہؒ کے جو حالات لکھے ہیں ان میں جو نکات قابل قدر ہیں ان کو ہم ذکر کرتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ کی سلفیت کی تبلیغ سے پہلے سلفی بہت تھوڑے تھے اور سلفیت اُمت میں اجنبی ہو کر رہ گئی تھی۔ یہ بات ان کے سواد اعظم ہونے کے خلاف ہے اور الجماعۃ ہونے کے بھی خلاف ہے۔(۱)

تجزیہ و تحلیل

ہم کہتے ہیں کہ یہاں ڈاکٹر صاحب بے چارے اپنی مولویانہ پٹڑی سے بھی نیچے گر پڑے ہیں۔ کسی مذہب و مکتب کے افراد کا کم ہونا اگر اس بات کی دلیل ہے، کہ وہ سوادِ اعظم نہیں، بلکہ گمراہ ہیں، تو امام مالکؒ کے مذہب کا بھی آج کل یہی حال ہے۔ پھر کیوں نہ وہ بھی گمراہی سے بچتے ہوئے سارے کے سارے حنفی بن جائیں۔ اس لیے کہ کثرت تعداد میں حنفیوں کے برابر کا کوئی نہیں ہے۔ اور کثرت تعداد ہی کو ہمارے ڈاکٹر صاحب الجماعۃ اور سواد اعظم کا نام دیتے ہیں اگر چہ عقائد کے اعتبار سے وہ گمراہی کے آخری کنارے پر کھڑے ہوں۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ ڈاکٹر صاحب کا افسانہ ہے۔ حقیقت 'الجماعۃ' اور 'سواد اعظم' کی کیا ہے؟ اس کو سمجھنے کے لیے تھوڑی سی تفصیل کی ضرورت ہے۔ ہم ترتیب وار لکھتے ہیں۔

الجماعۃ کے بارے میں اقوال

۱- پہلا قول یہ ہے کہ 'الجماعۃ' سے مراد سواد اعظم ہے۔ یہ قول ابو مسعود انصاریؓ سے منقول ہے۔ کہتے ہیں کہ انہوں نے سیدنا عثمانؓ کے قتل کے بعد ایک سوال کے جواب میں فرمایا تھا:

علیك بالجماعة فإن اللّٰه لم یكن لیجمع أمة محمد صلی اللّٰه علیه وسلم علیٰ ضلالة۔(۲)

۱- سلفی عقائد، ص ۲۸

۲- الاعتصام ۲/ ۳۷۶، فتح الباري ۱۳/ ۳۶

تم پر الجماعۃ کے ساتھ رہنا لازم ہے۔ اللہ تعالیٰ اُمت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو گمراہی پر جمع نہیں کرے گا۔

مگر اس قول سے یہ استدلال محل نظر ہے۔ اس کا عام فہم مفہوم یہی ہے کہ صحابہ کرامؓ کے ساتھ رہو، ان کا گمراہی پر جمع ہونا اللہ تعالیٰ کو منظور نہیں ہے۔ وہ سیدنا عثمانؓ پر جمع ہوئے تو بھی گمراہ نہ تھے اور اب بھی کسی آدمی پر جمع ہوں گے تو گمراہ نہیں ہوں گے۔ 'اُمت' سے اس قول میں صحابہ کرامؓ ہی مراد ہیں۔ صحابہ کرامؓ کی اجتماعی رائے کے خلاف رائے دینے والے اور اس پر اصرار کرنے والے، اور ان سے الگ راہ اپنانے والے ضلالت سے مامون و محفوظ نہیں ہو سکتے۔ بہر حال یہ روایت اس مزعوم مفہوم میں صریح نہیں ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ 'الجماعۃ' سے مراد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی جماعت ہے۔ اس قول کے لیے استدلال بعض احادیث سے کیا جاتا ہے۔ ان میں ما أنا علیه و أصحابي اور علیکم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدین وغیرہ سے استدلال کیا جاتا ہے۔

پہلی حدیث کی سند ضعیف ہے اور دوسری اس مفہوم میں صریح نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے ید اللہ علی الجماعة سے بھی استدلال کیا ہے۔ مگر ہم نہیں سمجھ سکے کہ اس روایت کا اس مفہوم سے کیا تعلق ہے؟ اس قول کی نسبت حضرت عمر بن العزیزؒ کی طرف کی جاتی ہے۔

۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ 'الجماعۃ' سے مراد فقہا اور مجتہدین کی جماعت ہے۔ اس قول کے لیے لا تجتمع أمتي علی ضلالة سے استدلال کیا جاتا ہے، اور اسی سے اجماع کے حجت ہونے پر بھی استدلال کیا جاتا ہے۔

پہلے تو اس حدیث کی سند ضعیف ہے۔ پھر اسے اس مفہوم پر دلیل بنانا ضعیف ہے۔ اور اگر وہ صحیح بھی ہو، تو ضلالت کی نفی سے حجیت کے اثبات کا کیا تعلق ہے؟ زید گمراہ نہیں ہے تو اس کا یہ مطلب کون شخص لے گا کہ اس کا ہر قول حجت ہے؟ پھر ضلالت کی نفی ہے، خطا کی نہیں۔ بہر حال ایک معما ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا۔

اس قول کی نسبت امام عبد اللہؒ بن المبارک اور اسحاقؒ بن راہویہ کی طرف کی جاتی ہے۔

۴۔ چوتھا قول یہ ہے کہ 'الجماعۃ' سے مراد ان لوگوں کی جماعت ہے جو کسی خلیفہ کی قیادت پر مجتمع ہو جائیں۔ امام طبریؒ فرماتے ہیں:

فالصواب أن المراد من الخبر لزوم الجماعة الذین في طاعة من اجتمعوا علی تأمیره فمن نکث بیعته خرج من الجماعة۔ (۱)

۱۔ فتح الباري، ۱۳/۴۵

صحیح قول یہ ہے کہ اس حدیث میں لزوم الجماعۃ سے مراد ان لوگوں کے ساتھ چمٹنا ہے، جو ایک خلیفہ کی خلافت اور حکومت پر جمع ہو گئے ہوں۔ جس نے اس کی بیعت کو توڑ دیا۔ وہ 'الجماعۃ' سے نکل گیا ہمارے نزدیک یہی قول صحیح ہے۔

ہم آگے اس بات کو بالاختصار بیان کریں گے۔ اِن شاءاللہ تعالیٰ

۵- پانچواں قول یہ ہے کہ 'الجماعۃ' سے مراد اہل الاسلام ہے۔ مگر ابواسحاقؒ کا کہنا ہے کہ اس قول کا رجع اصل مرجع میں دوسرے قول اور ہمارے ہاں مذکور تیسرے قول کی طرف ہے۔

وكان هذا القول يرجع إلى الثاني وهو يقتضي أيضاً مايقتضيه أو يرجع إلى القول الأول وهو الأظهر۔ (۱)

اس قول کا رجع قول ثانی کی طرف ہو یا قول اول کی طرف، مگر یہ یقینی ہے کہ یہ مستقل قول نہیں ہے۔ لہٰذا یہ قابل بحث نہیں ہے۔

ان میں قولِ راجح

ہمارے نزدیک ان اقوال میں صحیح قول امام طبریؒ کا ہے۔ ہم اس موضوع پر مستقل بحث کا ارادہ رکھتے ہیں۔ کیونکہ کچھ عرصہ پہلے اس پر مختلف مقالے لکھے گئے۔ جماعت المسلمین والوں کا الگ موقف تھا، غامدی مکتب فکر کی جدا رائے تھی۔ ہمارے استاذ محترم جناب مولانا گوہر رحمٰن صاحب اللہ قدرہ کی الگ رائے تھی۔

ان میں سے غامدی مکتب فکر کی بات اس حد تک تو ٹھیک ہے کہ 'الجماعۃ' سے نظم اجتماعی مراد ہے۔ مگر ساتھ ہی انہوں نے کفر بواح کی مرتکب حکومت کو بھی 'الجماعۃ' قرار دیا، جس کا ان نصوص میں کوئی قرینہ نہیں تھا۔ بلکہ کفرِ بواح کی مرتکب حکومت کو 'الجماعۃ' قرار دینے کا یہ مطلب ہوگا کہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو کفر سے چمٹ جانے کا حکم دیا ہے۔ ایسی بات سلامتی ہوش وحواس کے ساتھ کوئی اہل علم نہیں کر سکتا۔

ترجیح کے دو قرائن

ہمارے نزدیک امام طبریؒ کا ہی قول صحیح ہے۔ اس بات کے دو مضبوط قرائن ہیں۔

۱- ایک یہ ہے کہ بخاری کتاب الفتن میں سیدنا ابن عباسؓ سے دو روایتیں مروی ہیں۔ ایک روایت میں من فارق الجماعة شبراً کے الفاظ وارد ہیں اور دوسری روایت میں من خرج من السلطان شبراً کے الفاظ ہیں۔ جس سے صاف صاف الجماعۃ کی وہی تشریح ہو جاتی ہے جو امام طبریؒ نے کی ہے۔

۱- الاعتصام ۲/ ۲۷۸

۲- دوسرا قرینہ یہ ہے کہ سیدنا حذیفہ ابن الیمانؓ کی روایت میں تلزم جماعة المسلمین وإمامهم کے الفاظ ہیں۔ اگر فقہا و مجتہدین مراد ہوتے، تو پھر أئمتهم کے الفاظ ہونے چاہیے تھے۔ مگر ڈاکٹر صاحب کے لیے' تا قیامت کھلا ہے بابِ سخن'۔

وہ کہہ سکتے ہیں کہ إمامهم سے امام ابوحنیفہ مراد ہے۔ اور اگر اس مذکور حدیث میں 'الجماعۃ' سے مراد عام مسلمان ہوتے تو پھر فإن لم یکن لهم جماعة ولا إمام کے الفاظ قطعاً درست نہ ہوتے۔ کیونکہ مسلمانوں کی جماعت تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر اب تک موجود ہے۔ ایک لمحے کے لیے بھی منقطع نہیں ہوئی۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ درست اور مبنی بر حقیقت موقف وہی جو امام طبریؒ نے اختیار کیا ہے۔ مگر یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ کفر بواح کا مرتکب نظم اجتماعی 'الجماعۃ' قطعاً نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے خلاف [بغاوت] کرنے کی خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشرط استطاعت اجازت دی ہے:

إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم فيه من الله برهان۔ (١)

تو اس صورت میں اس کی مفارقت سے مات میتة جاهلية۔ کیوں کر کہا جا سکتا ہے؟

غالباً اسی بات کو مدنظر رکھ کر ابو اسحاق شاطبیؒ نے لکھا:

وحاصله أن الجماعة راجعة إلى الاجتماع علىٰ الإمام الموافق للكتاب والسنة وذلك ظاهر في ان الاجتماع علىٰ غير سنة خارج من معنى الجماعة المذكورة في الأحاديث المذكورة۔ (٢)

خلاصہ یہ ہے کہ 'الجماعۃ' کا مطلب ہے کسی پابند قرآن و سنت امام کی اطاعت پر مجتمع ہونا۔ وہ اجتماع جو قرآن و سنت کے بغیر کسی کی اطاعت پر ہو۔ ظاہر ہے کہ وہ 'الجماعۃ' کے اس مفہوم سے خارج ہے۔ جو مذکورہ احادیث میں وارد ہے۔

اسی مفہوم کو حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے بھی ترجیح دی ہے اور فرمایا ہے:

به يجمع ما ظاهره الاختلاف منها۔ (٣)

یہاں پر اتنے ہی اشارات پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

دیگر اقوال اور سوادِ اعظم

اس مقام پر کچھ اور اقوال بھی ہیں۔ جیسے عمرو بن میمون کہتے ہیں کہ سیدنا ابن مسعودؓ سے پوچھا گیا،

۱- بخاری کتاب الفتن ۲- الاعتصام ۲/۲۶۹ ۳- فتح الباري ۱۳/۳۵

ہمارے لیے 'الجماعۃ' کا کیا حکم ہے؟ تو انہوں نے فرمایا:

إن جمهور الجماعة هي التي تفارق الجماعة إنما الجماعة ما وافق طاعة الله وإن كنت وحدك۔ (۱)

'الجماعۃ' کے جمہور 'الجماعۃ' سے الگ ہوتے ہیں۔'الجماعۃ' سے مراد اللہ تعالیٰ کی اطاعت کا پابند ہونا ہے، اگرچہ آپ بالکل اکیلے ہوں:

اس قول کو اگر ڈاکٹر صاحب غور سے ملاحظہ فرمالیں تو سمجھ جائیں گے کہ سلفی ہی 'الجماعۃ' ہیں۔ اسی طرح حدیث: يد الله على الجماعة فاتبعوا السواد الأعظم فإنه من شذ شذ في النار۔(۲) اور حدیث: فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الاعظم۔(۳) کا مفہوم بھی ہمارے نزدیک وہی ہے جو 'الجماعۃ' کا ہے۔ اگرچہ 'سواد اعظم' والی احادیث تمام ضعیف ہیں۔ عقلاً بھی یہ بات کوئی درست نہیں لگتی۔ اللہ کا شکر ہے کہ معتزلہ کو ڈاکٹر صاحب جیسا وکیل ماضی میں میسر نہیں آیا، ورنہ حنفی معتزلہ جو حاکم تھے، 'الجماعۃ' اور 'السواد الاعظم' قرار پاتے، اور احمد بن حنبلؒ اور عبد العزیز الکنانی وغیرہ 'اہل بدعت' ہو جاتے۔ اکبر الہ آبادیؒ نے جو کالج کے بارے میں فرمایا تھا وہ یہاں بھی اسی طرح کامل طور پر منطبق ہے۔

یوں قتل سے بچوں کے وہ بدنام نہ ہوتا
افسوس کہ فرعون کو کالج کی نہ سوجھی

معتزلہ کو بھی اگر یہ بات سوجھتی تو ضرور بدنامی سے بچ جاتے۔

ہمارے خیال کی تائید مندرجہ بالا احادیث 'الجماعۃ' سے ہو رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دست تعاون 'الجماعۃ' پر ہی ہے۔ لہٰذا تم اسی 'الجماعۃ' اور 'السواد الاعظم' کا اتباع کرو۔ مگر محمد بن القاسم طوسی نے روایت بیان کی ہے کہ امام اسحاقؒ بن راہویہ نے حدیث فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم پڑھ لی تو ایک آدمی نے ان سے پوچھا: اے ابو یعقوب! 'سواد اعظم' کون ہیں؟ انہوں نے فرمایا کہ محمد بن اسلم اور ان کے ساتھی۔ پھر فرمایا کہ ایک آدمی نے عبد اللہ بن المبارکؒ سے یہی سوال کیا تھا کہ 'سواد اعظم' کون ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا تھا کہ ابو حمزہؒ سکری۔

پھر امام اسحاقؒ بن راہویہ نے فرمایا: اگر تم جاہلوں سے یہ سوال کرو کہ سواد اعظم کون ہیں؟ تو وہ کہیں گے کہ عوام کی بھیڑ اور جمِ غفیر۔ وہ جانتے نہیں کہ 'الجماعۃ' اس عالم کو کہا جاتا ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور طریقہ کا پابند ہو۔ تو جو ان کے ساتھ اور معاون ہوں، وہی 'الجماعۃ' ہیں:

۱-شرح لأصول ۱/۱۲۲ ۲-الترمذی والطبرانی ۳-ابو نعیم

ثم قال اسحاق لو سألت الجهال عن السواد الأعظم لقالوا: جماعة الناس۔ ولا يعلمون أن الجماعة عالم متمسك بأثر النبي عليه السلام وطريقه فمن كان معه وتبعه فهو الجماعة۔ (۱)

ڈاکٹر صاحب سن رہے ہوں گے کہ جو مفہوم انہوں نے 'الجماعۃ' اور 'سواد الاعظم' کا متعین کیا ہے وہ علماء کا نہیں بلکہ سلف کے زمانے میں 'جہال' کا مفہوم تھا۔ اس سے کوئی اندازہ کر سکتا ہے کہ ہمارے زمانے کے 'علماء' علم کے کس معراج پر فائز ہیں؟

ہم ڈاکٹر صاحب سے یہ سوال نہیں کرتے ہیں کہ کیوں امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد رشید ابن المبارک نے بقول احناف کے، امام ابوحنیفہؒ کو 'الجماعۃ' قرار نہیں دیا؟ 'علم' ان سے حاصل کیا، اور متبع دوسروں کے بن گئے فضیلت اوروں کی بیان کرتے ہیں؟ ۔

ربودی گوہرے از ما نثار دیگران کردی

اس پر امام ابواسحاق شاطبی کا تبصرہ بھی ملاحظہ فرمالیں تو شاید فائدہ سے خالی نہ ہوگا۔ فرماتے ہیں:

فانظر في حكايته تتبين غلط من ظن أن 'الجماعة' هي جماعة الناس وإن لم يكن فيهم عالم وهو وهم العوام لا فهم العلماء فليثبت الموفق في هذه المزلّة قدمه لئلا يضل عن سواء السبيل۔ (۲)

امام اسحاق بنؒ راہویہ کی اس حکایت میں غور کرو، تمہیں ان لوگوں کی غلطی صاف دکھائی دے گی، جو کہتے ہیں کہ 'الجماعۃ' سے عوام کی بھیڑ مراد ہے، اگرچہ ان میں کوئی عالم نہ ہو۔ یہ عوام کا وہم ہے، علماء کا فہم نہیں۔ تو وہ آدمی جس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے توفیق ملی ہو، وہ اس پھسلن میں اپنے قدم کو مضبوط رکھے، تاکہ صحیح راستے سے گمراہ نہ ہو جائے۔

ممکن ہے ڈاکٹر صاحب اور ان کے اصحاب ابواسحاقؒ کی اس عبارت سے ناجائز فائدہ اٹھائیں اس لیے ہم حفظ ماتقدم اور پیش بندی کے طور پر امام شاطبیؒ کے اس جملے وإن لم يكن فيهم عالم کا مصداق متعین کرتے ہیں کہ 'عالم' سے قرآن وسنت کا عالم مراد ہے، فقہی کتابوں کے حواشی کا حافظ مراد نہیں ہے، جس کو زندگی بھر قرآن وسنت کے مطالعے کی توفیق نہیں ملتی، جو اپنے امام کے قول کے خلاف حدیث پر عمل کو ارتداد کی طرح سمجھتے ہیں اور امام کی اطاعت کو نبی علیہ السلام کی طرح فرض خیال کرتے ہیں۔ حکیم الہندؒ شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں:

۱- الاعتصام ۲/ ۳۸۰

۲- الاعتصام ۱/ ۳۸۰

وترىٰ العامة سيّما اليوم في كل قطر يتقيدون بمذهب من مذاهب المتقدمين يرون خروج الإنسان من مذهب من قلده ولو في مسئلة كالخروج من الملة كأنه نبي بعث إليه وافترضت طاعته عليه۔ وكان أوائل الأمة قبل المائة الرابعة غير متقيدين بمذهب واحد۔ (۱)

اور تم عام لوگوں کو آج کل ہر ملک میں دیکھو گے کہ متقدم علماء کے مذاہب میں سے کسی مذہب کی پابندی کرتے ہوں گے۔ وہ اپنے متبوع امام کے مذہب سے ایک مسئلے میں بھی باہر نکلنا اسی طرح سمجھتے ہیں جیسے اسلام سے نکلنا، گویا کہ وہ امام مبعوث نبی ہے اور اس شخص پر اس کی اطاعت فرض کی گئی ہے۔ اُمت کے سلف چوتھی صدی سے قبل ایک مذہب کے پابند نہیں ہوا کرتے تھے۔

اسی بات کو امام مجاہد شاہ محمد اسماعیل الشہیدؒ نے فرمایا:

وقد غلا الناس في التقليد وتعصبوا في التزام شخص معين حتىٰ منعوا الاجتهاد و منعوا تقليد غير إمامه في بعض المسائل وهذا هي الداء العضال التي أهلكت الشيعة فهؤلآء أيضاً اشرفوا على الهلاك إلا أن الشيعة بلغوا أقصاها۔ (۲)

لوگوں نے تقلید میں غلو سے کام لیا ہے۔ اور شخص معین کی اتباع و التزام میں ایسا تعصب کیا ہے کہ اجتہاد کو منع کرنے لگے اور اپنے امام کے علاوہ دوسروں کی تقلید کو بعض مسائل میں بھی منع کر دیا، یہی وہ ناسور ہے، جس نے شیعوں کو ہلاک کر کے رکھ دیا، یہ لوگ بھی ہلاکت کے کنارے پر پہنچ گئے ہیں، مگر شیعوں نے اس کی انتہا تک رسائی حاصل کی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ 'جہال' کے خیالات کو ترویج دینے والے 'علماء' اس سے مراد نہیں ہے۔ اس سے مراد وہ علماء ہیں جو جدِ محمدی میں منسلک ہوں، مذاہب اور مکاتب کے افکار کو میڈیکل کی دواؤں کی طرح سمجھتے ہیں۔ کسی کا التزام اپنے اوپر درست نہیں سمجھتے۔ جیسا کہ شاہ محمد اسماعیلؒ الشہید نے لکھا:

شعار خود محمدیت خالصہ و تسنن قدیم باید داشت نہ تمذہب بمذہب خاص و انسلاک در طریقۂ مخصوصہ، بلکہ مذاہب و طرق را مثل دکاکین عطارین باید شمرد، خود را از منسلکان جدِ محمدی، باید ساخت۔ (۳)

بات طویل ہوگئی۔ ہم کہنا یہ چاہ رہے تھے کہ 'الجماعۃ' کا مفہوم وہی ہے جو ابن حجرؒ، ابو اسحاق، شاطبیؒ وغیرہ نے بیان کیا ہے۔ اگر ڈاکٹر صاحب کا دل ان معروضات پر بالفرض مطمئن نہ ہو، تو پھر اسحاقؒ بن

۱- التفہیمات الالٰہیۃ ۱/۲۰۶
۲- تنویر العینین ص ۴۴
۳- ایضاح الحق الصریح ص ۸۶

راہویہ اور عبداللہؒ بن المبارک کی بات مان لیں کہ متبع سنت عالم ہی 'الجماعۃ' ہے اور جہال کی بات سے درگزر کرلیں کہ عوام کی کثرت 'الجماعۃ' اور 'السواد الاعظم' ہیں۔ کیوں کہ اس بات کا نتیجہ وہ نکلے گا جوان کے وہم وگمان میں بھی نہیں ہوگا۔ ایران وعراق میں سنی گمراہ قرار پائیں گے اور رافضی شیعہ السواد الاعظم بنیں گے۔ سعودی وغیرہ میں حنبلی 'السواد الاعظم' بنیں گے، اور حنفی گمراہ قرار پائیں گے اور پاکستان وافغانستان میں حنفی 'السواد الاعظم' بنیں گے اور اہل حدیث وغیرہ گمراہ قرار پائیں گے۔

اس بات کا التزام شاید ڈاکٹر صاحب نہ کرسکیں، یہ مباحث عقائد سے متعلق نہیں ہیں، اس لیے ان میں پڑنا ہمارے لیے سوہان روح ہے مگر کیا کریں کہ ڈاکٹر صاحب اصل مبحث سے اکثر ہٹ جاتے ہیں تو ہم بھی مجبور ہوکر اس کے پیچھے اس کوچۂ رقیب میں پہنچ جاتے ہیں۔ جس کو مرزا غالبؒ نے بیان فرمایا تھا کہ

جانا پڑا رقیب کے در پر ہزار بار
اے کاش جانتا نہ تیری راہ گزر کو میں

۱-التفہیمات الالٰہیۃ، ۱/۲۰۶ ۲-تنویر العینین، ص۴۴

۳-ایضاح الحق الصریح، ص۸۶

ڈاکٹر صاحب کے 'ٹھوس دلائل'

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب دوسرا نتیجہ اور نکتہ یوں بیان کرتے ہیں:

ہمارے اس دور میں بھی بہت سی کتابیں سلفیت کے خلاف لکھی گئی ہیں اور خود ہماری یہ تحریر بھی سلفیت اور ابن تیمیہؒ کی صفات متشابہات سے متعلق عقائد کے مخالف ہے۔ ہم نے ٹھوس دلائل سے ان کا غلط ہونا ثابت کیا ہے۔ رہی حق کو ماننے کی بات اگر کوئی حق کو ماننے کے لیے تیار ہی نہ ہو، اور اپنے دعویٰ پر بلا دلیل جما رہے یا مغالطوں میں مبتلا رہے، تو اس کا کچھ حل نہیں، ایسا شخص تو خود ہی کو حق پر سمجھے گا، اور جہل میں مبتلا رہے گا۔ اس لیے یہ دعویٰ کہ تین سال کی مہلت کے باوجود کسی طرف سے کسی غلطی کی نشاندہی نہیں کی گئی قابل تسلیم نہیں ہے۔(۱)

تحلیل و تجزیہ

ہمارا نہیں خیال کہ یہ اس ڈاکٹر صاحب کی تحریر ہے، جو جامعہ مدنیہ میں 'رئیس دار الافتاء والتحقیق' ہیں۔ ایسی باتیں تو طفل مکتب بھی نہیں کرسکتے، کجا کہ مفتی، مفسر، رئیس دار التحقیق جیسے القاب سے ملقب شخص ایسے پراگندہ خیالات کا اظہار کردے۔ خیر چند گزارشات احباب ملاحظہ فرمالیں۔

۱۔ پہلی گزارش:

پہلی گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا کہ ''ہماری یہ تحریر ابن تیمیہؒ کے صفات متشابہات سے متعلق عقائد کے مخالف ہے۔'' اور ''ہم نے ٹھوس دلائل سے ان کا غلط ہونا ثابت کیا ہے۔'' صرف اپنے آپ کو بڑا بنانے اور محقق ثابت کرنے کی تدبیر ہے، ورنہ خود ڈاکٹر صاحب بھی جانتے ہیں اور ان کے قارئین بھی جانتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے کلام سے تعرض ہی نہیں کیا ہے بلکہ وہ خلیل ہراس مرحوم، شیخ ابن عثیمینؒ مرحوم اور عطاء اللہ حنیف مرحوم اور شیخ صلاح الدین یوسف صاحب اللہ قدرہم کے کلام سے ہی تعرض

۱۔ سلفی عقائد ص ۲۸

کرتے ہیں۔ بلکہ محترم کی کتاب میں تو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی کتابوں کے نام بھی مذکور نہیں ہیں، حوالے اور عبارات تو دور کی بات ہے۔

کوئی آدمی جو واقعتاً شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے عقائد پر لکھنا چاہتا ہو، کیا وہ 'بیان التلبیس' 'الاعتراضات المصریۃ'، درء التعارض، شرح الاصفہانیہ، الرد علی المنطقیین، بغیۃ المرتاد، منہاج السنۃ، شرح العقیدۃ الصفدیۃ الحمویۃ والنبوات وغیرہ سے مستغنی ہوسکتا ہے؟ اور کیا ان کو پڑھے بغیر کوئی شخص ابن تیمیہؒ کے افکار سے کامل واقفیت بہم پہنچا سکتا ہے؟

کمال کی بات تو یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے مجموع الفتاویٰ جیسی متداول کتاب کو بھی ہاتھ نہیں لگایا، جو ہر لائبریری کی زینت ہے۔ مگر پھر بھی یہ تعلّی اور ڈینگ ''کہ ہم نے ٹھوس دلائل سے ان کا غلط ہونا ثابت کیا ہے۔'' ڈاکٹر صاحب کو شاید پتہ نہیں ہے کہ کسی عبارت پر اعتراض کو لوگ ٹھوس دلیل نہیں کہتے، اور خاص کر وہ اعتراض جو فاسد مقدمات پر مبنی ہو۔

ہمیں یقین ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی کتابوں کو مطالعہ نہیں کیا، اور شاید وہ مطالعہ کر بھی نہ سکتے ہوں ان کے مطالعہ کے حدود اربعہ دیوبندی اکابر ہی کی کتابوں تک محدود ہے۔ شاعر نے ایسے ہی موقع پر کہا تھا۔

بنمائے بصاحب نظرے جوہر خود را
عیسیٰ نتوان گشت بتصدیق خرے چند

۲- دوسری گزارش:

دوسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ فرمان کہ ''ہم نے ٹھوس دلائل سے ان کا غلط ہونا ثابت کیا ہے۔'' ظاہر البطلان ہے۔ کیونکہ جو تحریر ہم جیسے کم سواد بندوں کو بھی متاثر نہ کر سکے، وہ بڑے بڑے ائمہ دین متین کو آخر کس طرح متاثر کر سکتی ہے؟

پھر جو بھائی ڈاکٹر صاحب کی کتاب کے ساتھ ہماری اس تحریر کو بھی ملاحظہ فرمائیں گے، ان پر ڈاکٹر صاحب کے دلائل کا ٹھوس ہونا خود بخود واضح ہو جائے گا۔ اگر کوئی آدمی غور و تامل سے ڈاکٹر صاحب کی کتاب کا مطالعہ کر لے تو وہ سمجھ جائے گا کہ وہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کے چبائے ہوئے لقمے ہیں، جن پر ڈاکٹر صاحب اور ان کے دیگر اصحاب جگالی کرتے رہتے ہیں۔ کوئی نئی بات وہ اپنی طرف سے پیش نہیں کر سکے ہیں اور امام العصر جرکسی تو اپنے آخری وقت میں ہی اہل علم کے ہاتھوں مثلہ ہو گئے تھے۔ الحمد للہ رب العالمین

۳- تیسری گزارش:

تیسری گزارش یہ ہے کہ شیخ ابن عثیمینؒ کی اصل عبارت یہ ہے کہ وكان ابن تيميه رحمه الله قد أمهلهم ثلاث سنوات علىٰ أن يأتوا بكلمة واحدة في هذه العقيده تخالف ما كان عليه إعتقاد السلف الصالح فلم يستطيعوا إلى ذلك سبيلاً۔ (۱)
ابن تیمیہؒ نے فریق مخالف کو تین سال کی مہلت دی کہ وہ ان کی کتاب الواسطیۃ میں کوئی ایک لفظ ہی ایسا دکھا دیں جو سلف صالحین کے عقیدہ کے مخالف ہو۔ مگر مخالف اس کا جواب نہ دے سکے۔

ڈاکٹر صاحب کا اس کے جواب میں یہ لکھنا کہ ''ہمارے اس دور میں بہت سی کتابیں سلفیت کے خلاف لکھی گئی ہیں اور خود ہماری یہ تحریر بھی سلفیت اور ابن تیمیہؒ کے صفات و متشابہات سے متعلق عقائد کے مخالف ہے...... اور ہم نے ٹھوس دلائل سے ان کا غلط ہونا ثابت کیا ہے...... اس لیے یہ دعویٰ کہ تین سال کی مہلت کے باوجود کسی طرف سے کسی غلطی کی نشاندہی نہیں کی گئی قابل تسلیم نہیں ہے۔'' (۲) لائق صد تعجب ہے۔ غالباً اسی کو 'سوال از آسمان جواب از ریسمان' کہتے ہیں۔

بات یہ ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے علمائے زمانہ کو تین سال کی مہلت دی تھی، مگر وہ عقیدہ واسطیہ میں سلف صالحین کی مخالفت کی نشاندہی نہ کر سکے۔ فرض کرو کہ ڈاکٹر صاحب اور ان کے دیگر ہم مذہب لوگوں نے اب سات سو سال بعد کتابیں لکھ لیں اور عقیدہ واسطیہ میں سلف صالحین کی مخالفت کی نشاندہی بھی کر لی، تو اس سے شیخ ابن عثیمینؒ کا یہ دعویٰ (۳) نا قابل تسلیم کیونکر ہوا، اس کو ڈاکٹر صاحب اور ان کے اصحاب سمجھ سکتے ہیں، ہم نہیں سمجھ سکتے۔ احباب یہ تصور کریں کہ جو شخص اتنی سی بات بھی نہیں سمجھ سکتا اس نے ابن تیمیہؒ کے عقائد کو کس قسم کے 'ٹھوس دلائل' سے غلط ثابت کیا ہوگا؟

سنا ہے کہ امام دین گجراتی کے سر میں اقبالؒ کے مقابلے کا سودا سمایا ہوا تھا، تو اقبالؒ کی ترکیبیں مثلاً سوز جگر وغیرہ کو انگلیوں میں ثابت کرتے اور کہتے تھے کہ

دبا دو دبا دو میری انگلیوں کو
کہ ان میں ہے سوز جگر مام دینا!

اللہ اللہ! کیا مقام ہے؟! انگلیوں میں سوز جگر کو ثابت کیا ہے۔ کیا یہ اقبالؒ کے بس میں ہے؟ یہاں بھی کچھ ایسا ہی معاملہ ہے۔

۱- سلفی عقائد، ص ۲۵ ۲- سلفی عقائد، ص ۲۸

۳- اصل بات شیخ ابن عثیمینؒ کی نہیں بلکہ خود شیخ الاسلامؒ کی ہے۔ (مجموع ۳/۱۲۲)

فی الحقیقت ہونا یہ چاہیے تھا کہ ڈاکٹر صاحب تاریخی کتابوں کے مستند حوالوں سے یہ ثابت کرتے کہ فلاں فلاں علما نے انہی تین سالوں میں، فلاں فلاں کتابوں میں ان غلطیوں اور مخالفتوں کی نشاندہی کی ہے۔ مگر پھر بھی ابن تیمیہؒ جہل مرکب میں مبتلا رہے اور حق کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہوئے، مگر۔

انہی کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

۴- چوتھی گزارش:

چوتھی گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی یہ کتاب تو ہم نے غور سے پڑھی ہے۔ اگر چہ ان کی تمام کتابوں کو ہم نے نہیں دیکھا اور وہ بہت سی کتابیں بھی نہیں دیکھیں جو اس دور میں سلفیوں کے عقائد کے خلاف لکھی گئی ہیں، چند ایک کے سوا۔ مگر ہم پوری ذمہ داری سے عرض کرتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب کی پوری کتاب میں ایک جگہ بھی پوری تحقیق وسند کے ساتھ یہ بات نہیں لکھی گئی ہے کہ عقیدہ واسطیہ کی فلاں فلاں عبارتیں سلف صالحین کے عقائد کے خلاف ہیں۔ ہاں، سلفیوں کے عقائد بلکہ سلف کے عقائد پر بھی اعتراض وتنقید اس میں موجود ہے۔ مگر مطالبہ تو ان سے اعتراض وتنقید کا نہ تھا، بلکہ 'مخالفت عقائد سلف صالحین' ثابت کرنا تھا، پھر کس دل وگردے سے یہ لکھا گیا کہ ابن تیمیہؒ کا جواب ہو گیا۔ ''لہٰذا یہ دعویٰ قابل تسلیم نہیں ہے؟''

بلکہ اگر ضمیر روشن ہو تو محترم کی یہ بات کہ ''ہم نے ٹھوس دلائل سے ان کا غلط ہونا ثابت کیا ہے۔'' خود اس کے خلاف دلیل نظر آئے گی۔ کیونکہ ابن تیمیہؒ نے مخالفت ثابت کرنے کے لیے تین سال دیے تھے اور محترم نے عقائد غلط ثابت کر دیے۔ باقی غلط ثابت کرنا تو اشاعرہ و ماتریدیہ ماشاء اللہ قرآن وسنت سے ثابت شدہ عقائد کو بھی غلط ثابت کر سکتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ اور سلفی کیا چیز ہے، ان کے سامنے؟ اقبالؒ نے فرمایا تھا۔

زمن بر صوفی و ملا سلامے که پیغام خدا گفتند ما را
ولے تاویل شان در حیرت انداخت خدا و جبریل و مصطفیٰ را

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب شیخ ابن عثیمینؒ کی عبارت سے تیسرا نتیجہ اخذ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''ابن مخلوف کے سامنے خطبہ پڑھنے کی ضرورت نہیں تھی، مدعی اور مدعیٰ علیہ کے کلام کے لیے یہ ضروری نہیں ہے۔ لہٰذا لوگوں کا اس (ابن تیمیہؒ) پر اعتراض کرنا غلط نہیں تھا۔ (۱)

گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے 'ضروری' کا لفظ رکھا ہے۔ یہ بات اب ڈاکٹر صاحب ہی سمجھا سکتے

۱- سلفی عقائد، ص ۲۸

ہیں کہ ضروری نہ ہونے سے قابل اعتراض ہونا کس طرح لازم آیا؟

نوافل پڑھنا ضروری نہیں ہے۔ اگر کوئی پڑھے تو کیا وہ شخص 'رئیس دارالافتاء والتحقیق' کے ہاں مجرم قرار پائے گا اور اس پر جیل جانے کا حکم ہوگا؟ کیا خیال ہے اگر ڈاکٹر صاحب نوافل پڑھنے والے کے حق میں یہ فتویٰ دیں ''کہ اس کا جیل جانا بے وجہ نہیں تھا اور لوگوں کا اس پر اعتراض کرنا غلط نہیں تھا۔'' یہ کیسا غیر جانبدارانہ اور عالمانہ تجزیہ ہوگا؟!

ابن مخلوف نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کو روک کر کہا کہ اپنی وضاحت کی ابتدا میں خطبہ نہ پڑھیں۔ اس پر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اعتراض کیا تو جیل بھیج دیے گئے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ قاضی کون تھا جس کی ڈاکٹر صاحب وکالت کرتے ہیں؟ یہ ہم ایک مشہور ماتریدی عالم سے نقل کریں گے، وہ لکھتے ہیں:

كان ابن تيميةؒ محقا في امتناعه عن أن يكون القاضي المالكي حكمه فقد كان فيه غلظة وقسوة فقد حكم من قبل بالإعدام علىٰ عالم اتهم بأنه يستهزئ بالآيات المحكمات من القرآن الكريم ويناقض المتشابهات بعضها ببعض مع أن البينات لم تكن كافية وكان له فضل ظاهر وفضيلة واضحة ورأي العلماء فيه حسن حتىٰ لما استغاث بابن دقيق العيد شيخ علماء الحديث في عصره قال له ماتعرف مني؟ قال: أعرف منك الفضيلة ولكن حكمك إلىٰ زين الدين المذكور ولم تنفع تلك الشهادة الطيبة ولم يستتب فلم يخفف عنه حكم الإعدام۔ (١)

شیخ ابن تیمیہؒ اس میں حق بجانب تھے کہ انہوں نے ابن مخلوف قاضی مالکیہ کے حکم بننے پر اعتراض کیا تھا۔ اس میں قساوت اور سختی بے انتہا تھی۔ اس سے پہلے اس نے ایک بلند پایہ عالم پر قتل کا حکم کیا تھا۔ حالانکہ اس عالم کی فضیلت اور عزت سب کو تسلیم تھی۔ علما اس کے علم و فضل کے معترف تھے۔ چنانچہ جب انہوں نے ابن دقیق العید سے مدد چاہی، جو اپنے زمانے میں علمائے حدیث کے شیخ تھے، اور ان سے پوچھا کہ میرے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ تو ابن دقیق العید نے فرمایا: مجھے تو تم میں فضیلت اور بزرگی نظر آتی ہے، لیکن آپ کا فیصلہ قاضی ابن مخلوف کے ہاتھ میں ہے۔ اس پاکیزہ شہادت کی سفارش بھی قبول نہ ہوئی، اور نہ اس عالم سے توبہ کا مطالبہ ہوا، اور نہ حکم قتل میں

۱- المذاہب الاسلامیۃ، ص ۵۹۲

کوئی تخفیف ہوئی۔

اس آدمی کی وکالت رئیس دارالافتاء والتحقیق کر رہے ہیں۔ اللہ کا شکر ہے کہ ڈاکٹر صاحب قاضی نہیں ہیں ورنہ لوگ ابن مخلوف کو بھی دعائے خیر دیتے۔

ابوزہرہؒ مصری جوجہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کا ممدوح ہے بلکہ اس کی مدح پر پھولے نہیں سماتا۔ چنانچہ کہتا ہے: اعتززت بثناء ذلك الشيخ الجليل لأنه وسام علمي ممن يملك إعطاء الوسام العلمي۔ (۱) میں نے کبھی کسی کی تعریف میں اتنی عزت محسوس نہیں کی، جتنی اس ماقبل مذکور بزرگ (زاہد الکوثری) کی ثنا میں محسوس کی۔ کیونکہ یہ ایک علمی تمغہ ہے جو مجھے اس ہستی نے عطا کیا، جو حقیقتاً علمی تمغے بانٹنے اور دینے کا استحقاق رکھتی ہے۔

اس آدمی کا بھی یہ کہنا ہے کہ ابن تیمیہؒ اس مسئلے حق بجانب تھے۔ مگر ہمارے ڈاکٹر صاحب کا کہنا ہے ''کہ لوگوں کا اس پر اعتراض کرنا غلط نہیں تھا۔'' تو اب ہم کس کی بات پر اعتماد کریں ۔

کس کا یقین کیجیے کس کا یقین نہ کیجیے
لائے ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

کوثری اور بنوریؒ کا متضاد رویہ

اور یہ جو ہم بار بار 'امام العصر' جرکسی کی ترکیب استعمال کرتے ہیں تو یہ اس وجہ سے کہ دیو بندیوں کے بڑے شیخ اور محدث محمد یوسف بنوریؒ نے ان کے تمام ان مقالات کی تعریف کی ہے، جوانہوں نے اہل سنت کے بارے میں لکھے ہیں۔ حتیٰ کہ قدریت کے اثبات میں انہوں نے جوترکی خلافت کے سابق شیخ الاسلام مصطفیٰ صبری پر تنقید کی ہے' بنوری صاحب نے ان کی بھی تعریف کی ہے۔

فإن الحق أحب إليه من كل شيء انظر كتابه الاستبصار حيث رد به مزالق الشيخ مصطفى صبري متكلم عصره۔ (۲)

اس 'امام العصر جرکسی' کے جہمی افکار سے ان کو کتنی محبت تھی؟ اس کا اندازہ مقالات پر ان کے مقدمہ سے ہوگا، سرِ دست امام ابن القیم پر 'امام العصر جرکسی' کے اعتراضات کے بارے میں ان کا یہ جملہ دیکھیے۔ لکھتے ہیں:

انظر أبلغ كتابة له في الرد على نونية ابن القيم وأقسى لهجة في كتبه هل تجد فيه مغمزا۔ (۳)

۱- مقالات الکوثری، ص۱۴ ۲- ایضاً، ص۵

۳- ایضاً، ص۹

پھر دیکھیے کیا القاب ان کے لیے استعمال کرتے ہیں:

وكان سيفا صقيلاً، وصارماً مسلولاً ومهنداً مشهورا لم يستطيعوا فلة فيه رواية ولا دراية في عشرين سنة مع غاية عداء هم إياه في هذا الموضوع (۱)

ہم کہتے ہیں کہ یہ سارے اوصاف والقاب ان کے بارے میں صحیح ہیں۔ ولكن علىٰ أهل التوحيد والسنة۔

ان 'امام العصر جرکسی' صاحب کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ جہمیت کو پھر قبر سے نکال کر سٹیج پر براجمان کر دیا۔ پھر امت مسلمہ کے درمیان جہمیت کی آگ جلائی اور اہل سنت کو امتحان کا موقع دیا۔

آگ ہے اولاد ابراہیم ہے نمرود ہے
کیا کسی کو پھر کسی کا امتحان مقصود ہے

کمال یہ ہے کہ بنوری صاحب نے 'محق التقول' کے شرک وضلالت پر ایک حرف نہیں لکھا، اس میں رازیؒ سے اس نے بہت سارے خرافات نقل کیے ہیں۔ المدبرات أمراً ارواح بشریہ کو قرار دیا، ایک جگہ لکھا:

إن الإنسان إذا ذهب إلى قبر إنسان قوي النفس كامل الجوهر شديد التأثير وقف هناك وتأثرت نفسه من تلك التربة وقد عرفت أن لنفس ذلك الميت تعلقا بتلك التربة أيضاً فحينئذ يحصل لنفس هذا الزائر الحي ولنفس ذلك الميت ملاقاة بسبب اجتماعهما علىٰ تلك التربة۔ (۲)

معلوم ہوتا ہے کہ اہل حدیث کی ضد وعناد کی وجہ سے اپنے وکلاء کے مشرکانہ افکار پر ان شیوخ کرام نے آنکھیں بند کر لیں۔ إنا لله وإنا إليه راجعون۔

بنوری صاحب کے بقول 'السيف الصقيل' میں کوئی عیب اور کوئی قابل تنقید جگہ نہیں ہے۔ تعجب ہے کہ کتمان حق اور چشم پوشی ایسی بھی ہوسکتی ہے۔ دیکھیے اسی کتاب کے صفحہ ۴۲۰ پر امام ابونصر سجزیؒ، امام سعد زنجانیؒ، امام آجریؒ تینوں کو مشبہ اور مجسم قرار دیا ہے۔ ایک جگہ ابن تیمیہؒ اور ابن القیمؒ کے بارے میں لکھا:

فيدور أمر القائل بين أن يكون كافرا أو حماراً۔ (۳)

ایک جگہ ابن خزیمہؒ کے بارے میں لکھا:

رغم توهم ابن خزيمه كونه تصديقاً لزيغ مشهور في معتقده۔ (٤)

ایک جگہ امام ابن تیمیہؒ وامام ابن القیمؒ کے بارے میں لکھا:

۱- مقالات الکوثري، ص ٦ ۲- ایضاً، ص ۲۹۰
۳- العقيدة والكلام، ص ۴۳۲ ۴- ایضاً، ص ۴۵۲

وإني أعيذهم بالله من احترام رجل لايزيد عنه في الخروج علىٰ الإسلام والمسلمين لا الزنادقة ولا الملاحدة ولا الطاعنون في الشريعة۔ (١)

امام عثمان بن سعید دارمیؒ کے بارے میں لکھتے ہیں:

ثم انخدع بالكرامية وأصبح مجسِّماً مختل العقل عند تأليفه النقض المذكور۔ (٢)

پھر ایک جگہ امام ذہبیؒ، حافظ ابن القیمؒ، اِن کے شیخ امام ابن تیمیہؒ اور ابن رجب کے بارے میں لکھتے ہیں:

وهم لايعتدون بروايات أمثال الذهبي والناظم وشيخه وابن رجب عنه في هذا الصدد لأنهم أظناء عندهم ...... ومن المقررعند أهل السنة أن أهل البدع لاتقبل رواياتهم فيما يؤيدون به بدعهم۔ (٣) یعنی یہ چار ائمہ اہل بدعت ہیں اور روایات کے ذکر سے اپنی بدعات کی تائید کرتے ہیں۔اس لیے ان کی روایات مردود ہیں۔

ابوالحسن کرجیؒ اور ابوالخیر العمرانیؒ کے بارے میں لکھتے ہیں:

مجسم صريح كأبي الخير يحيىٰ العمراني۔ (٤)

اور ابوالخیر 'الانتصار' والے بھی مجسم بن گئے۔

ابن درباس کے بارے میں لکھتے ہیں:

وابن درباس غير مامون في روايتها۔ (٥)

محمد بن وہب کے بارے میں لکھا:

ابوبكر محمد بن وهب شارح الرسالة ...... مسكين مضطرب بعيد عن مرتبة الحجة۔ (٦)

عبداللہ بن احمد اور ابن ابی حاتمؒ دونوں کے بارے میں لکھا:

أقرعلىٰ نفسه بأنه يجهل الكلام ...... وحق له أن لا يخوض في أمثال هذه المباحث وأن يهجر قوله إذا خاض۔ (٧)

۱-العقیدۃ والکلام، ص ۴۶۸
۲-ایضاً، ۴۵۷
۳-ایضاً، ص ۴۸۹
۴-ایضاً، ص ۴۹۵
۵-ایضاً
۶-ایضاً، ۹۵
۷-ایضاً، ص ۴۹۶

یہ ہم نے صرف چند اقوال بغیر ترجمہ کیے جہمیہ کے اس 'امام العصر جرکسی' کے نقل کیے، جس کو بنوری صاحب هل تجد فيه مغمزا کے الفاظ میں سند توثیق دیتے ہیں۔ ان سارے اقوال کے ساتھ بنوری صاحب متفق ہیں۔ مگر زمانے کی ستم ظریفی دیکھ لیں کہ پھر بھی دریدہ دہن اور گستاخ اہل الحدیث ہیں۔ إنا لله وإنا إليه راجعون۔

تمہاری زلف میں پہنچی تو حسن کہلائی
وہ تیرگی جو میرے نامہ سیاہ میں تھی

بنوری صاحب کی آنکھیں شاید آخری عمر میں بے نور ہو گئی ہوں۔ ورنہ جرکسی کے بخیے ان کی زندگی میں الشیخ المحقق عبدالرحمٰن معلمی نے 'طلیعۃ التنکیل' میں ادھیڑ کر رکھ دیے تھے۔ بعد میں التنکیل اور 'بیان تلبیس المفتری' جیسی کتابیں شائع ہوئیں۔ جنہوں نے اس جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کے خبیث چہرے کو بے نقاب کیا۔ الحمد لله رب العالمين۔

حکم کس کو ہونا چاہیے

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب اس سلسلے میں آگے فرماتے ہیں: کسی بڑے عالم ہی کو حکم بنایا جاتا ہے اور غرض یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے علم اور حذاقت کی بنیاد پر دلائل کو خوب پرکھ کر دیانتداری اور انصاف کے ساتھ صحیح فیصلہ دیں گے۔ ابن مخلوف اگرچہ سلفی نہ تھے، حنفی یا مالکی تھے اور ماتریدی یا اشعری تھے۔ لیکن اس مقدمے کے فریق بھی نہ تھے۔ حکومت کی طرف سے ان کو مقرر کیا گیا تھا۔ اگر ان کا تقرر درست نہ تھا تو کیا سلفی کا یا کسی یہودی اور عیسائی کا تقرر کیا جاتا۔(۱)

تحلیل وتجزیہ

ہم کہتے ہیں نہیں جی سلفی کے تقرر کا مطالبہ کرنا غلط ہے، سلفی بچارے 'کتاب الحیل' سے بے خبر ہوتے ہیں۔ ان کو مقرر کرنا فائدہ کے بجائے نقصان دے گا، اس کے لیے تو ایسے لوگ چاہیے جو اپنے شاگرد رشید پر سلسل البول کا الزام عائد کر کے اپنا کام نکال لیں۔ اس کے لیے ایسے علماء دنیا چاہیے جو فرائض دینیہ کو اپنے سے ساقط کرنے کا فن جانتے ہوں اور جن کے درسی متون میں درج ہو کہ فلا تكرة الحيلة لإسقاط الزكوة۔ ایسے فن کار علما کو حکم اور قاضی مقرر کرنا چاہیے۔

ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

وحكي أن أبايوسف القاضي كان يهب ماله لزوجته آخر الحول ويستوهب مالها إسقاطاً للزكاة فحكي ذلك لأبي حنيفة رحمه الله فقال ذلك من فقهه، صدق، ذلك من فقه الدنيا ولكن مضرته في الآخرة أعظم من كل جناية ومثل هذا هو العلم الضار۔ (۲)

قاضی ابو یوسفؒ کے بارے میں روایت کی گئی ہے کہ وہ اپنا مال اپنی بیوی کو سال کے آخر میں ہبہ کرتے تھے۔ پھر دوسرے سال کے آخر میں ان سے دوبارہ بطور ہبہ لیتے تھے، تا کہ زکاۃ کو ساقط

۱- سلفی عقائد، ص ۲۸
۲- إحياء العلوم، ۱/۳۴

کر لے۔ یہ بات امام ابوحنیفہؒ سے عرض کی گئی تو انہوں نے کہا کہ یہ عمل اس کی فقاہت کی دلیل ہے۔ (غزالیؒ فرماتے ہیں:) درست کہا ابوحنیفہؒ نے۔ یہ دنیا کی فقاہت ہے۔ آخرت میں اس کا نقصان ہر گناہ سے بڑھ کر ہوگا۔ درحقیقت ایسا ہی فقہ نقصان پہنچانے والا علم ہے۔

کتاب الحیل کا وجود

یہ بات اگرچہ لفظ 'حکی' سے منقول ہے، مگر جب متون مذہب میں لا تکره الحيلة لإسقاط الزكاة موجود ہو تو پھر وہاں ایسے واقعات نادر نہیں ہوتے۔ بعض متعصب لوگ اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ 'کتاب الحیل' کے نام سے حنفی مذہب کے ائمہ کی کوئی کتاب ہے۔ مگر وہ لوگوں کی آنکھوں میں خاک ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ بات ان کے اکابر نے تسلیم کی ہے۔ شمس الدین سرخسیؒ لکھتے ہیں:

اختلف الناس في كتاب الحيل أنه من تصنيف محمد رحمه الله أم لا۔ كان أبوسليمان الجوزجاني ينكر ذلك ويقول من قال أن محمداً صنف كتابا سماه الحيل فلا تصدقه، وما في أيدي الناس فإنما جمعه وراقو بغداد قال إن الجهال ينسبون علماء نا إلىٰ ذلك على سبيل التعيير، وأما أبوحفص رحمه الله كان يقول هو من تصنيف محمد وكان يروى عنه ذلك هو الأصح۔ (۱)

لوگوں کا اس میں اختلاف ہے کہ 'کتاب الحیل' امام محمدؒ بن الحسن کی تصنیف ہے یا نہیں۔ ابوسلیمانؒ جوزجانی (امام محمد کے شاگرد صغیر) اس کا انکار کرتے تھے اور کہتے تھے کہ جو شخص یہ بات کہے کہ امام محمد بن الحسن نے کتاب الحیل کے نام سے کوئی کتاب تصنیف کی ہے تو اس کی تصدیق نہ کرو۔ وہ کتاب جو لوگوں کے ہاتھوں میں ہے اس کو بغداد کے وراق لوگوں نے جمع کیا ہے۔ اور کہتے تھے کہ جاہل لوگ ہمارے علماء کو بطور طعن و تشنیع اس کی طرف منسوب کرتے ہیں، لیکن ابوحفص (امام محمد کے شاگرد کبیر) کہتے تھے، کہ یہ امام محمدؒ بن الحسن کی تصنیف ہے، اور وہ یہ کتاب امام محمدؒ سے روایت بھی کرتے تھے، اور یہی بات درست ہے۔

حلال کو حرام اور حرام کو حلال کرنے کے حنفی واقعات پر پوری کتاب پیش کی جا سکتی ہے۔ سر دست ایک واقعہ پیش خدمت ہے۔ امام عبداللہؒ بن المبارک فرماتے ہیں کہ ان امرا میں سے ایک امیر نے ایک لونڈی کو پسند کیا۔ بعد میں اسے معلوم ہوا کہ اس لونڈی کو اس کے والد نے وطی کیا ہے، تو وہ بہت پریشان ہوا کہ اب کیا ہوگا؟ باپ کا موطوءۃ تو کسی صورت میں حلال نہیں ہو سکتی۔ وہ امیر اس لونڈی کو چھوڑ بھی نہیں سکتا تھا، تو

۱۔ المبسوط، ۳۰/۲۰۹

قاضی ابو یوسف سے مشورہ کیا۔ انہوں نے یہ تدبیر اور یہ حیلہ بتایا کہ اس لونڈی کے اس قول کی تصدیق نہ کرو، پھر مضائقہ نہیں ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

حدثنا عبدة بن سليمان المروزي قال ماسمعت ابن المبارك ذكر أن أبا يوسف قط الا مزقه وذكره يوماً فقال إن بعض هولاء هوىٰ جارية كان وطئها أبوه فاستشار فيها أبا يوسف فقال لا تصدقها۔ (١)

ہم ان مباحث کو ذکر کرنا پسند نہیں کرتے، لیکن کیا کریں مجبور ہو جاتے ہیں۔ محترم کی یہ عبارت دیکھ لیں کہ سلفیوں کو کن کی صف میں لا کھڑا کیا ہے؟ ''اگر ان کا تقرر درست نہ تھا تو کیا کسی سلفی یا کسی عیسائی یا یہودی کا تقرر کیا جاتا۔''

کیسے کوثر و تسنیم سے دھلی ہوئی زبان میں محترم گفتگو کرتے ہیں؟ اس طرح کی عبارتیں آگے اور بھی آئیں گی، انتظار فرمائیں۔ اس کے باوجود وہ شکوہ سنج ہیں کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کے ساتھ سلفی زیادتی کرتے ہیں۔ حالانکہ اگر تابعین کے دور سے لے کر اب تک کے تمام سلفیوں کے نازیبا جملوں اور گستاخ فقروں اور برے القاب کو جمع کیا جائے، تو صرف جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کی گستاخیوں کے برابر نہیں ہو سکتے، دیگر حنفیوں کو تو چھوڑیے۔

حقیقت یہ ہے کہ اپنی گستاخیوں پر پردہ ڈالنے کے لیے ان لوگوں نے یہ تدبیر کی ہے کہ شور مچائیں اور واویلا کریں کہ دیکھو جی، ہم مظلوم ہیں اور سلفی گستاخ ہیں۔ ہم تو صاف اور صریح الفاظ میں یہ کہتے ہیں کہ ہمیں جہمیوں سے نفرت ہے۔ دین کا حلیہ انہوں نے بگاڑا ہے۔ اُمت کو فرقوں میں انہوں نے تقسیم کیا ہے اور لوگوں کو قرآن وسنت سے دور رکھنے کا سہرا انہیں کے سر ہے۔ امام قحطانیؒ نے فرمایا تھا:

إني لأبغضكم وأبغض حزبكم بغضاً أقل قليله أضناني
لو كنت أعمى المقلتين لسرني كيلا يرىٰ أنسانكم أنساني
تغليٰ قلوبكم عليّ بحرها خنقاً وغيظًا أيّما غليان
موتوا بغيضكم و موتوا حسرة وأسىً عليّ وعضوا لكل بنان

عام فہم اشعار ہیں ترجمہ کی ضرورت نہیں ہے۔

۲- دوسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ ''کسی بڑے عالم کو ہی حکم بنایا جاتا ہے اور غرض یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے علم اور حذاقت کی بنیاد پر دلائل کو خوب پرکھ کر دیانت داری اور انصاف کے ساتھ صحیح فیصلہ دیں گے۔''

۱- الضعفاء للعقیلی، ۴/۴۴۳

ہم پوچھتے ہیں کہ جو شخص دلائل کو پرکھنا تو درکنار دلائل سننا بھی گوارا نہ کرے، بلکہ دلائل سننے سے پہلے ہی قید کا حکم دے، تو کیا اس نے دیانت داری اور انصاف سے فیصلہ کیا؟ حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان۔ (۱)

یعنی کوئی حَکَم دو آدمیوں کے درمیان اس حال میں فیصلہ نہ کرے، جب اسے غصہ آیا ہو۔

جمہور محققین کا قول یہ ہے کہ غصہ کی حالت میں اگر درست فیصلہ کیا تب بھی وہ مکروہ ہے:

لو خالف محكم في حال الغضب صح أن صادف الحق مع الكراهة هذا قول الجمهور۔ (۲)

اور اگر ظلم کرے تب تو بات ہی اور ہے۔ ہم نے پہلے بیان کیا کہ اس قاضی ابن مخلوف نے پہلے ایک صاحب فضل وعلم شیخ کو بے بنیاد تہمت کی بنا پر موت کا مستحق قرار دیا تھا۔ کمال ہے کہ ڈاکٹر صاحب شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کو مجرم ثابت کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔

یہی لوگ جو ہمارے محتسب بنے ہوئے ہیں، ملک میں رات ودن انصاف کے موضوع پر تقریریں کرتے ہیں کہ طالبان کو صفائی کا موقع دیے بغیر گوانتاموبے بھیجنا عالمی قانون انصاف کے خلاف ہے اور ظلم ہے، حالانکہ وہ جنگی لوگ ہیں۔

یہ اللہ کا بندہ یعنی ابن تیمیہؒ توحید وسنت بیان کرنے کا مجرم تھا، مگر دیکھیے ان اصحاب علم وفضل کی دوہری پالیسی۔ کسی نے ٹھیک کہا تھا کہ ؎

یہ محتسب نہیں ایسے کہ جن سے گھبرائیں
یہ میکدے سے بھی کچھ رسم و راہ رکھتے ہیں

پھر اس بات پر نظر فرمالیں کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے جو کچھ فرمایا تھا وہ حرف بہ حرف درست ثابت ہوا۔ ان کا قول تھا کہ کیف تقضي علي وأنت من جملة الخصوم۔ آپ میرے بارے میں کیسے فیصلہ دے سکتے ہیں، جبکہ آپ فریق مخالف کے ایک فرد ہیں۔

اس پر اسے غصہ آیا اور سلطان کو لکھا کہ اسے قید کر دیا جائے۔ اگر وہ فریق مخالف کے پشتیبان نہ تھے، بلکہ ریفری کی طرح غیر جانبدار تھے تو اتنی سی بات پر یہ سزا کیوں دیتے؟ بلکہ اسے چاہیے تھا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے ذہن کو صاف کرتا، مگر انہوں نے اس بات کی طرف کوئی توجہ نہیں دی، بلکہ جو ٹھانی تھی اس کو نافذ کر دیا اور تاریخ میں اپنی شکست کو ثبت کیا۔

۱۔ بخاری مع الفتح ۱۳/۱۷۰ ۲۔ أیضاً، ۱۳/۱۷۱

گفتار کے جواب میں تلوار کی چمک
بزدل حریف کی یہ شکست کی دلیل ہے

ڈاکٹر صاحب کا یہ لکھنا سورج کی روشنی کو انگلیوں سے چھپانے کے مترادف ہے: ''لیکن وہ اس مقدمے کے فریق بھی نہ تھے۔''

معلوم ہوتا ہے کہ قاضی ابن مخلوف بھی ایک متعصب مولوی تھا۔ سالہا سال اس کے بعد وہ زندہ رہا، مگر اس ظلم پر پشیمانی کا کوئی واقعہ نہیں نظر آیا۔ ممکن ہے خلوت میں توبہ کی ہو، مگر خیال وہی ہے جو ابن القیمؒ نے اہل بدعت کے عمومی مولویوں کے بارے میں اپنے قصیدہ نونیہ میں فرمایا ہے:

فظ، غلیظ، جاهل متمعلم
ضخم العمامة واسع الأردان

امام ابن تیمیہؒ کے خلاف عدالت کا فیصلہ

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے رقم طراز ہیں:

جب ابن تیمیہ اپنے دلائل سے تمام مناظروں میں دوسروں کو عاجز کر دیتے تھے تو ابن مخلوف کی عدالت میں یا ان کی مجلس میں اپنے دلائل دینے سے کیا چیز مانع ہوئی؟ یہ اپنے دلائل سے ابن عدوان اور ابن مخلوف کو عاجز کرتے تو سلطان تک وہی بات پہنچتی اور وہ سلفیت کی مزید مقبولیت کا سبب بنتی۔ ابن تیمیہؒ نے اپنی بے جا ضد اور غلط روش سے بات کو خراب کیا، حکومت کی طرف سے بلائے جانے پر پھر حکومت ہی کے ایک قابل احترام منصب دار سے اس بے جا اور غیر عالمانہ طریقے سے الجھنے پر قید کیے جانے کو ابن تیمیہ کی مظلومیت سمجھنا خود بے جا ہے۔(۱)

تحلیل و تجزیہ

اس کے جواب میں ہم چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔

۱- پہلی گزارش یہ ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے لیے قاضی ابن مخلوف کا فریق مخالف کا ساتھ دینا مانع بن گیا۔ وہ جان گئے کہ جیتی بازی بھی ہار جائیں گے اور جیل جانا مقدر ہو چکا ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے شاید اپنے دیوبندی مناظروں کے مناظروں کو نہیں دیکھا، فریق مخالف کے دلائل کے وقت آسمان و زمین کو سر پر اٹھا لیتے ہیں تاکہ کوئی شخص مخالف کے دلائل کو نہ سن سکے۔ ایسے حالات میں ایک معقول آدمی کا خاموش رہنا اور ہار ماننا ان غلیظ کلمات کے سننے سے ہزار مرتبہ بہتر ہے۔ خود امام ابوحنیفہؒ جن کی ذہانت کا حنفی بہت ڈھنڈورا پیٹتے ہیں، معمولی سی باتوں سے اور اپنے شاگردوں سے لاجواب ہو جاتے تھے۔ ایک دو مثالیں پیش خدمت ہیں۔

امام عبداللہ بن احمدؒ نے بسند صحیح نقل کیا ہے کہ امام وکیعؒ فرماتے تھے کہ ایک بار امام ابوحنیفہؒ نے امام ابوعبداللہؒ بن المبارک سے کہا کہ تو ہر تکبیر کے ساتھ رفع الیدین کرتا ہے۔ کیا تو اڑنا چاہتا ہے؟ تو ابن المبارکؒ

۱- سنی عقائد، ص ۲۹

نے ان سے کہا کہ اگر آپ پہلی تکبیر میں اڑنا چاہتے تھے تو بقایا میں میں اڑنا چاہتا ہوں۔امام ابوحنیفہؒ لا جواب ہو گئے۔

قال سمعت وكيعاً يقول قال أبو حنيفةؒ لابن المبارك ترفع يديك في كل تكبيرة كأنك تريد أن تطير فقال له ابن المبارك إن كنت أنت تطير في الأولى فأنا أطير في ما سواها۔ (۱)

تاریخ میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ رافضی عالم شیطان الطاق کو رجعت کے عقیدے سے متہم کرتے تھے کہ اس کا عقیدہ ہے کہ سیدنا علیؓ دنیا میں واپس آئیں گے اور شیطان الطاق امام ابوحنیفہؒ کو تناسخ کے عقیدہ سے متہم کرتا تھا، جیسا کہ ہندوؤں کا عقیدہ ہے۔

ایک بار امام ابوحنیفہؒ کی اس شخص سے اس حال میں ملاقات ہوئی کہ وہ بازار میں کپڑے بیچتا تھا۔امام ابوحنیفہؒ نے اس سے کہا کہ اگر حضرت علیؓ کے دوبارہ آنے تک ادھار سے یہ کپڑا دینا چاہتے ہو تو مجھے دے دو۔اس نے جواب میں کہا: اے ابوحنیفہؒ! اگر تم یہ ضمانت دو کہ دوسرے جنم میں تم بندر نہیں بنو گے، تو میں کپڑا تمھیں ادھار دے دوں گا۔امام ابوحنیفہؒ مبہوت ہو کر رہ گئے۔

اسی طرح ایک بار امام ابوحنیفہؒ نے امام جعفر الصادقؒ کی وفات کے وقت شیطان الطاق سے کہا کہ تیرا امام تو مر گیا۔اس نے جواب میں کہا: مگر اے ابوحنیفہؒ تیرے امام کو تو قیامت تک مہلت ملی ہے۔یعنی شیطان کو، امام ابوحنیفہؒ سے کوئی جواب نہ بن پڑا۔(۲)

ہم نے یہ دو تین مثالیں اس لیے پیش کی ہیں تاکہ ڈاکٹر صاحب کو اپنے طنزیہ لہجے کا کچھ احساس ہو جائے۔جو آدمی امام ابوحنیفہؒ کے لاجوابی کے واقعات دیکھنا چاہتا ہے تو وہ تاریخ کی کتابوں میں امام باقرؒ اور امام جعفر الصادقؒ کے ساتھ ہونے والے مکالمات کا مطالعہ فرمالے۔ہمارے پاس تفصیل کی گنجایش نہیں ہے۔

محترم کا یہ کہنا کہ ابن تیمیہؒ ابن عدوان وابن مخلوف کو عاجز کرتے تو سلطان تک بات پہنچتی اور سلفیت کو مزید تقویت ملتی، بالکل غلط ہے۔حکم، اگرچہ ظلم فی الحکم کرے، مگر کوئی معقول آدمی اس کو مناظرے میں عاجز کر دینے کا سوچ بھی نہیں سکتا۔یہ طریقہ اگر کوئی اپنا سکتا ہے تو وہ ڈاکٹر صاحب کے ہم مذہب اور ہم مشرب لوگ ہو سکتے ہیں۔قاضی ابن مخلوف اور ان کے وکلا کے بارے میں اگر کوئی کچھ کہہ سکتا ہے تو وہ یہی کہ ؎

وہی قاضی وہی قاتل وہی شاہد ٹھہرے
اقربا میرے کریں خون کا دعویٰ کس پر

۱-السنۃ،۱/ ۲۰۸
۲-تاریخ بغداد،۱۱/ ۲۸۸

۲- دوسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا کہ ''ابن تیمیہؒ نے اپنی بے جا ضد اور غلط روش سے بات کو خراب کیا'' زیادتی ہی نہیں بلکہ انصاف کا خون کرنا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سچ فرمایا کہ حبك الشيء يعمي و يصم۔ (۱) کہ محبت انسان کو بالکل اندھا اور بہرا کر دیتی ہے۔

خدانخواستہ اگر ڈاکٹر صاحب کے مشورہ کے مطابق شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ قاضی ابن مخلوف کو عاجز کر دیتے۔ پتہ نہیں پھر ڈاکٹر صاحب اس 'قابلِ احترام منصب دار' کے بارے میں کیا دہائی دیتے اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کو کس الدرک الاسفل میں رکھتے۔ ہمیں ڈاکٹر صاحب کی اس روش پر قطعاً کوئی تعجب نہیں ہے۔ وہ چاہیں تو امام احمدؒ، امام مالکؒ، سعید بن جبیرؒ وغیرہ بہت سارے ائمہ کرام کو حالات کا ذمہ دار ٹھہرا سکتے ہیں، بلکہ اگر کچھ اوپر جائیں تو عبداللہ بن زبیرؓ، سیدنا حسینؓ، سیدنا علیؓ، سیدنا عثمان رضوان اللہ علیہم اجمعین سب کو حالات کی خرابی کا ذمہ دار ٹھہرا سکتے ہیں۔

اگر کوئی بندہ اسی اصول کے مطابق ان سے کچھ عرض کرے، وہ یوں کہ ''امام ابوحنیفہؒ کو مظلوم سمجھنا بالکل بے جا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے خود اپنی بے جا ضد اور غلط روش سے بات کو خراب کیا'' کیونکہ انہوں نے ابراہیم اور محمد بن عبداللہ کی حمایت کی اور بادشاہ سلامت سے کی ہوئی بیعت کو توڑ دیا۔ صرف حمایت ہی نہیں کی بلکہ لوگوں کو ابراہیم کا ساتھ دینے اور ان سے بیعت کرنے کی تلقین کرتے تھے۔ وہ ان کے ساتھ خروج کو نفلی حج سے ۵۰ یا ۷۰ گنا زیادہ ثواب کا کام قرار دیتے تھے (۲)

ابو اسحاق فزاریؒ سے انہوں نے کہا کہ تیرا بھائی جو ابراہیم کا ساتھ دے، اس کا یہ فعل تیرے کفار کے خلاف جہاد کرنے سے افضل ہے (۳)

حتیٰ کہ انہوں نے حسن بن قحطبہ کو جو منصور کا سالار اعظم تھا، ابراہیم کے خلاف جنگ پر جانے سے روک دیا (۴) اور وہ رک گیا۔

ان حالات میں اگر بادشاہ سلامت اور خلیفۂ وقت نے ان کو قضا کی پیش کش اس لیے کی کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کو پھنسا دے تو ذمہ دار کون ہے؟ اور رد کرنے پر جب بادشاہ کے لیے ان پر گرفت کرنے اور ہاتھ ڈالنے کا دوسرا باعزت طریقہ مسدود ہو گیا تو اسے جیل میں ڈالا۔ تو حالات کی خرابی کا ذمہ دار کون تھا؟ بادشاہ کا کیا گناہ تھا کہ بیعت تو خود امام ابوحنیفہؒ نے توڑ دی تھی؟ اگر بادشاہ اسے صرف اس بات پر گرفتار کر لیتے کہ شرعی دلیل سے ثابت کرو کہ اس بغاوت کو ۵۰ یا ۷۰ حج کرنے سے افضل ثابت کرو۔ یا کفار کے ساتھ جہاد کرنے

۱- ابوداؤد

۲- المکی ۲/۸۳ والکردری ۲/۷۱

۳- احکام القرآن ۱/۸۱

۴- الکردری ۲/۳۲

سے اس بغاوت کی فضیلت شرعی دلیل سے ثابت کرو تو کیا اس کے لیے اس بات کا جواز نہیں تھا؟

اگر ابن تیمیہؒ اس ایک قول پر حالات کے ذمہ دار ہیں تو امام ابوحنیفہؒ ان ساری کارروائیوں اور نامناسب فتویٰ کے باوجود حالات کے ذمہ دار کیوں نہیں ہیں؟ کیوں اب تک حنفی امام ابوحنیفہؒ کی مظلومیت کا رونا روتے ہیں؟ شیش محل میں بیٹھ کر دوسروں پر سنگ باری کرنے والے 'پر جوش' کارکن اپنے مستقبل و محل کا بھی خیال رکھیں۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ کسی کے ایک پتھر سے یہ عالی شان محل دھڑام سے زمین پر سجدہ ریز ہو جائے۔

ہم ان وکلاء سے پوچھتے ہیں کہ 'خروج' اس مسلمان خلیفہ کے خلاف جس کا ملکی قانون بھی اسلام ہو' کفار کے جہاد سے کس طرح افضل ہو سکتا ہے؟ اور پھر اگر یہ درست ہے، مالی مدد بغاوت و خروج کرنے والوں کا کرنا بھی درست ہے، لوگوں کو ترغیب و تشویق دینا بھی درست ہے، تو خود اس میں شریک نہ ہونا کہاں کی دانش مندی ہے؟ اگر کامیابی اس کی یقینی نہیں تھی، تو پھر لوگوں کو کیوں ترغیب دے کر قتل کروایا؟ اگر ترغیب درست ہے تو اپنی شرکت کیوں درست نہیں؟ اور اگر شرکت درست نہیں تو مالی مدد چہ معنی دارد؟ لوگوں کو ترغیب و تحریض کیوں کر درست ہو گی؟

یہی شر و فساد کا وہ بیج ہے جس کی فصل اب تک مسلمان کاٹتے ہیں، ہم تفصیل میں نہیں جانا چاہتے صرف یہ کہنا چاہتے تھے کہ دوسروں پر سنگ و پتھر برسانے سے پہلے اپنے سر کو یاد کرو، جیسے مرزا غالب نے کہا کہ

سنگ اٹھایا تھا کہ سر یاد آیا

تاریخ کا تیسرا دور

ڈاکٹر صاحب نے یہ عنوان قائم کیا ہے، پھر اس میں مقدمۂ شرح عقیدۂ طحاویہ طبع اُرناؤط کا کچھ حصہ نقل کیا، پھر اس سے مفید مطلب نتائج نکالنے کے لیے لکھا:

شہ پارۂ محترم

برصغیر کے غیر مقلد حضرات نے آہستہ آہستہ اپنا تعلق ابن تیمیہؒ سے اور سعودی حکومت سے جوڑ لیا، اور یہ تک بھول گئے کہ خود ان کے بڑے مثلاً شیخ نذیر حسینؒ دہلوی، مولانا محمد حسینؒ آزاد (۱)، شمس الحق عظیم آبادی اور مولانا عبد الرحمٰن مبارک پوریؒ سلفی عقائد کے حاملین کو کیا سمجھتے تھے، اور سلفی اب ان کے بڑوں میں سے مولانا عبد الرحمٰن مبارک پوریؒ کی تحفۃ الاحوذی کی اور مولانا شمس الحق عظیم آبادی کی عون المعبود کی کیا گت بنا رہے ہیں۔ ان تمام کاوشوں کے باوجود سلفی اب بھی اقل قلیل اور اُمت کا سواد اعظم اب بھی اشاعرہ و ماتریدیہ پر مشتمل ہے۔ (۲)

تحلیل و تجزیہ

ہم کہتے ہیں کہ سلفی اگر چہ اقل قلیل ہیں مگر ایک کروڑ خربوزوں کو ایک ہی چھری کافی ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جہمیوں کا پورا زور اسی اقل قلیل کے خلاف صرف ہوتا ہے۔ بلکہ خود ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ ''ہمارے اس دور میں بہت سی کتابیں سلفیت کے خلاف لکھی گئی ہیں، اور خود ہماری یہ تحریر بھی سلفیت اور ابن تیمیہؒ کے صفات متشابہات سے متعلق عقائد کے مخالف ہے۔'' (۳) کسی مکتبہ میں جایئے تو اہل حدیث کے خلاف سینکڑوں کتابیں مل جائیں گی۔ ان میں سے اکثر فروعی مسائل سے متعلق ہیں۔ کوئی شریف آدمی ان کو پڑھ بھی نہیں سکتا۔ ایسے ایسے مسائل کی نسبت ہمارے مشائخ کرام کی طرف کی ہے کہ الامان والحفیظ۔ ان جہمیوں کو اس سے کوئی سروکار نہیں ہے کہ ایک دن حساب کا بھی آنے والا ہے، جس میں تمام جھوٹے الزامات اور تہمتوں کی تحقیق ہوگی۔

۱- شاید بٹالوی صاحب مراد ہوں۔ ۲- سلفی عقائد، ص ۳۲ ۳- سلفی عقائد، ص ۲۸

اشاعرہ و ماتریدیہ کا سوادِ اعظم (جہال کے مزعومہ مفہوم کے مطابق) ہونا، اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ حق پرست ہیں بلکہ وہ حکومت میں اس لیے شامل ہوئے تھے کہ اپنے مذہب کو ترویج دے دیں۔ قاضی ابو یوسفؒ کا یہ فقرہ ہم پہلے نقل کر چکے ہیں کہ انھوں نے امام محمد بن الحسنؒ سے کہا:

قد ظهر علمنا بالعراق فأحب أن يظهر بمصر۔ (۱)

تم مصر کے قاضی بن جاؤ، اس لیے ہمارا مذہب عراق میں مشہور و ظاہر ہوگیا ہے، اور میں چاہتا ہوں کہ مصر میں بھی ظاہر ہو جائے۔

بادشاہوں کے لیے حرام کو حلال کرنے کا واقعہ ہم نے کچھ صفحات پہلے امام عبداللہؒ بن المبارک سے نقل کیا ہے۔ خیر یہ تو ایک ضمنی بات ہوئی، ہم ڈاکٹر صاحب کی درج بالا عبارت کے حوالے سے اپنے احباب کی خدمت میں چند حوالے اور گزارشات پیش کرنا چاہتے ہیں۔

۱- ہندی اور عربی سلفیوں کے تعلقات

پہلی گزارش یہ ہے کہ تعلقات کی ابتدا اہل حدیث علماء سے سعودی عرب کے اکابر نے کی۔ برصغیر کے اہل حدیث نے نہیں کی، بلکہ اُس طرف سے ہوئی۔ نجد اور عرب کے دیگر علاقوں سے نوجوان اہل حدیث علماء سے حدیث کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے ہندوستان آتے تھے۔ اس بات کو اہل عرب خود بیان کرتے ہیں۔ شیخ عبدالعزیز بن العقیل فرماتے ہیں:

وقد كانت خدمة الحديث معروفة في علماء الهند في العصور القريبة وارتحل إليهم مشايخنا لتلقيه عنهم مثل شيخنا علي أبو وادي، وشيخنا عبد الله القرعاوي وكذا أشياخ مشايخنا مثل الشيخ اسحاق بن عبد الرحمن آل الشيخ والشيخ سعد بن عتيق وغيرهما فسافروا للهند واخذوا علم الحديث عن علماء أجلاء مثل شيخ مشائخنا الشيخ المحدث الشهير نذير حسين وتلاميذه شمس الحق عظيم آبادي وعبد الرحمن المباركفوري وأحمد الله الدهلوي وغيرهم۔ (۲)

حدیث شریف کی خدمت قریبی زمانوں میں علماء ہند کے درمیان مشہور تھی۔ ہمارے اساتذہ ہند کی طرف اس بات کے لیے سفر کرتے تھے کہ یہ علم ان سے حاصل کریں، جیسے ہمارے شیوخ، علی ابُو وادی، اور عبداللہ القرعاویؒ۔ اسی طرح ہمارے شیوخ کے مشائخ بھی وہاں جاتے تھے، جیسے شیخ

۱- شرح السیر الکبیر، ۱/۳
۲- تقدیم الامام الألبانی للمسند حان، ص ۵

اسحاق بن عبدالرحمٰن آل شیخ اور شیخ سعد بن عتیق اور ان کے علاوہ دیگر نے بھی ہند کی طرف سفر کیا اور وہاں کے بزرگ علما سے علم حدیث کو حاصل کیا، جیسے شیخ المشائخ محدث شہیر نذیر حسینؒ اور ان کے تلامذہ شمس الحق عظیم آبادیؒ، عبدالرحمٰن مبارکپوری، احمد اللہ دہلوی وغیرہم سے۔

بلکہ یہ سلسلہ جامعہ رحمانیہ کی بقا تک جاری رہا۔ ۱۹۳۸ء کی رپورٹ میں لکھا ہے کہ ''بحمد للہ موجودہ مہتمم صاحب کی دلچسپی اور نگہبانی کا پھل امسال یوں ملا کہ پورے مدرسے میں صرف تین لڑکے فیل ہوئے، باقی سب پاس ہوئے، تین طلبہ کو سندیں ملیں مع نجدی چوغے اور عربی عقال کے۔ ایک نجدی طالب علم کو دورے کی سند ملی اور ساٹھ روپے خرچ کے لیے۔ (۱)

جب بات ایسی ہے، تو خلاف واقعہ بات کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ بلکہ عصر حاضر کے سب سے بڑے محدث شیخ ناصر الدین الألبانی صان اللہ قدرہ نے بھی اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ پہلے پہل جب انہوں نے حدیث پر تحقیق کا کام شروع کیا، تو انہوں نے شیخ احمد شاکرؒ اور شیخ بدیع الدین الراشدیؒ ثم السندھی صان اللہ قدرھم کی تحقیقات سے فائدہ اٹھایا تھا۔ مگر یہ عبارت کوشش کے باوجود اب مجھے نہیں مل سکی۔ آئندہ مل جائے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

۲۔ سلفیوں کا باہمی اختلاف

دوسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی اس عبارت میں کہ ''سلفی اب ان کے بڑوں میں سے مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری کی تحفۃ الاحوذی اور مولانا شمس الحق عظیم آبادی کی عون المعبود کی گت بنا رہے ہیں'' غالباً اشارہ ابوحمدان کی کتاب التنبيهات الجلية على المخالفات العقدية في كتابي تحفة الأحوذي و عون المعبود کی طرف ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے، جس پر ڈاکٹر صاحب خوشی منائیں۔ اہل علم میں ایسی باتیں اور تحقیقات اکثر ہوتی ہیں۔ ایک ہی مکتب کے علما بعض اوقات ایک دوسرے کے خلاف کتابیں لکھتے ہیں۔ 'امام العصر جرکسی' اور شیخ مصطفیٰ صبری کی بات ابھی قریب گزری ہے، حالانکہ یہ دونوں حنفی تھے۔ اور دیکھیے: حبیب الرحمٰن اعظمی صاحب نے مفتی محمد شفیع صاحب کے بارے میں کیا لکھا ہے؟

میں نے اس (کتاب) کو بہت غور سے بار بار پڑھا اور ہر بار انتہائی رنج اور دکھ کے ساتھ کتاب ہاتھ سے رکھ دینی پڑی، میں نہایت افسوس سے کہنا چاہتا ہوں کہ یہ تفسیر تفسیر نہیں، بلکہ آیت کی معنوی تحریف ہے۔ (۲)

۱۔ رحمانیہ تاریخ وتعارف، ص ۱۸۸

۲۔ رسائل اعظمی، ص ۲۰۰

آ گے لکھتے ہیں: 'لیکن جوشِ تفلسف میں اس کی کچھ پرواہ نہیں کی ہے کہ اس کارخانہ ساز فلسفہ اور اس کا مخترع نظریہ کتنے نصوص سے ٹکراتا ہے۔ مصنف رسالہ کی سب سے پہلی گمراہیِ فہم اس کا یہ لکھنا ہے۔(۱)

پھر آگے فرماتے ہیں: اس اقتباس کو بغور پڑھیے اور دیکھیے کہ نص قرآنی کا یہ کتنا صریح وقبیح معارضہ ہے۔(۲)

آگے فرماتے ہیں: مصنف رسالہ کی چوتھی گمراہیِ فہم جو شناعت میں تیسری سے کم نہیں ہے' یہ ہے 'اس آیۂ کریمہ میں یہ بھی بتلایا گیا ہے کہ تمام بنی آدم ایک ہی نسب اور ایک ہی قبیلہ سے نہیں بلکہ ان کے شعوب وقبائل متعدد ہیں۔' آیت کی کتنی کھلی ہوئی معنوی تحریف ہے۔(۳)

اعظمی صاحب اور مفتی صاحب دونوں دیو بندی ہیں۔ ایسی بے شمار عبارات دیو بندیوں کی ایک دوسرے کے خلاف پیش کی جا سکتی ہیں۔ اس جہت سے اگر کوئی بندہ صرف مولوی محمد لدھیانویؒ اور رشید احمد گنگوہیؒ کی غلام احمد قادیانیؒ کی تکفیر کے بارے میں عبارات پیش کرے، تو شاید پورے دیو بند کے لیے کافی ہو جائیں۔ کمال تو یہ ہے کہ ایک دوسرے کے بارے میں خفیہ حقائق بھی بیان کیے ہیں۔

حفظ الرحمٰن صاحب اور شبیر احمد عثمانیؒ کا یکم محرم ۱۳۶۵ھ کو مکالمہ ہوا، جو پھر ۱۹۴۵ء میں دیو بند سے 'مکالمۃ الصدرین' کے نام سے چھپا۔ اس میں حفظ الرحمٰن صاحب نے لکھا ہے کہ 'مولانا الیاس صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تبلیغی تحریک کو بھی ابتداء حکومت کی طرف سے بذریعہ حاجی رشید احمد صاحب کچھ روپے ملتا تھا، پھر بند ہو گیا۔(۴)

اور یہ بھی بیان کیا کہ 'کلکتہ میں جمعیۃ العلماء اسلام حکومت کی مالی امداد اور اس کی ایما سے قائم ہوئی۔ مولانا آزاد سبحانی جمعیۃ العلماء اسلام کے سلسلہ میں دھلی آئے اور حکیم دلبر حسن صاحب کے یہاں قیام کیا جن کی نسبت عام طور پر لوگوں کو معلوم ہے کہ وہ سرکاری آدمی ہیں۔ مولانا آزاد سبحانی صاحب اس قیام کے دوران میں پولیٹیکل ڈیپارٹمنٹ گورنمنٹ آف انڈیا کے ایک مسلمان اعلیٰ عہدیدار سے ملے، جن کا نام بھی قدرے شبہ کے ساتھ بتلایا گیا، اور مولانا آزاد نے یہ خیال ظاہر کیا کہ ہم جمعیۃ العلماء ہند کے اقتدار کو توڑنے کے لیے ایک علماء کی جمعیت قائم کرنا چاہتے ہیں، گفتگو کے بعد طے ہوا کہ گورنمنٹ ان کو کافی امداد اس [مقصد] کے لیے دے گی۔ چنانچہ ایک بیش قرار رقم اس کے لیے منظور کی گئی اور اس کی ایک قسط مولانا آزاد سبحانی کے حوالے بھی کر دی گئی۔ اس روپیہ سے کلکتہ میں کام شروع کیا گیا۔ مولوی حفظ الرحمٰن صاحب

۱- رسائل اعظمی، ص ۲۰۱ ۲- ایضاً، ص ۴۲

۳- ایضاً، ص ۲۰۳ ۴- مکالمۃ الصدرین، ص ۱۳

نے کہا کہ یہ اس قدر یقینی روایت ہے کہ اگر آپ (شبیر احمد عثمانیؒ) اطمینان فرمانا چاہیں، تو ہم اطمینان کرا سکتے ہیں۔(۱)

اس کے جواب میں شبیر احمد عثمانی صاحب نے فرمایا: 'جو روایت آپ نے بیان کی، نہ میں اس کی تصدیق کرتا ہوں نہ تکذیب۔ ممکن ہے کہ آپ صحیح کہتے ہوں۔ مجھے اس سے پہلے ہی بذریعہ ایک گمنام خط یہی بتلایا گیا تھا۔ یہ روایت صحیح ہو یا غلط بہرحال میرے علم میں آچکی ہے۔(۲)

عثمانی صاحبؒ آگے فرماتے ہیں: 'دیکھیے حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ ہمارے آپ کے مسلم بزرگ و پیشوا تھے۔ ان کے متعلق بعض لوگوں کو یہ کہتے ہوئے سنا گیا کہ ان کو چھ سو روپے حکومت کی جانب سے دیے جاتے تھے۔ اسی کے ساتھ وہ یہ بھی کہتے تھے کہ گو مولانا تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کو اس کا علم نہ تھا کہ روپیہ حکومت دیتی ہے، مگر حکومت ایسے عنوان سے دیتی تھی کہ ان کو اس کا شبہ بھی نہ گزرتا تھا۔(۳)

یہ رسالہ مکالمۃ الصدرین ۷ دسمبر ۱۹۴۵ء کو دیوبند میں چھپا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس وقت حکومت انگریز سرکار کی تھی۔ یہ یاد رہے کہ یہ مکالمہ حفظ الرحمٰن صاحب اور شبیر احمد عثمانیؒ کا مولانا حسین احمد مدنیؒ، مفتی کفایت اللہؒ، مولانا احمد سعیدؒ، مولانا عبدالحلیم صدیقیؒ، مولانا عبدالحنان اور مفتی عتیق الرحمٰن جیسے اکابر کے سامنے مولانا عثمانیؒ کے دولت کدہ پر ہوا۔ کسی نے بھی اس کی تردید نہیں کی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اہل دیوبند کے تینوں شعبے انگریزی حکومت کی امداد سے چلتے رہے۔ ۱-شعبہ تبلیغ، ۲-شعبہ سیاست، ۳-شعبۂ تصوف۔ ہم پہلے نقل کر چکے ہیں کہ

یہ محتسب نہیں ایسے کہ جن سے گھبرائیں
یہ مے کدے سے بھی کچھ رسم و راہ رکھتے ہیں

تعجب تو اس بات پر ہے کہ 'شاندار ماضی' اور 'نقش حیات' اور 'شاہ ولی اللہ کی سیاسی تحریک' کی تاریخ سازی انہی حضرات کو آزادی کے مجاہد و غازی اور ہیرو ثابت کرتے ہیں، حالانکہ ہند کی تاریخ میں ایسی بدترین اور عدیم المثال غلطی کسی نے نہیں کی ہوگی، جو دیوبندیوں کے شیخ الہند محمود حسن صاحب نے جہاد کے بارے میں کی ہے۔ مولانا فضل الٰہی لکھتے ہیں:

> اس صدی بیسویں عیسوی کی سب سے بڑی سیاسی غلطی دوسری وہ ہے، جس کا ارتکاب فردوس مکانی شیخ الہند حضرت محمود الحسن مرحوم و مغفور سے ان کے بعض معتقدین مقربین کی خود غرضانہ مشوروں کی بنا پر ہوئی۔'

۱-مکالمۃ الصدرین، ص ۱۰-۱۳ ۲-أیضا، ص ۱۴-۱۵ ۳-ایضا، ص ۱۶

اس اجمال کی شرح پھر انھوں نے تفصیل سے کی ہے۔ مولانا فضل الٰہی لکھتے ہیں:

مجاہدین چاہتے تھے کہ شیخ الہندؒ کو یاغستان لائیں۔ کیونکہ سرحدی علاقے ان کے شاگردوں سے پٹے پڑے ہیں۔ مگر انہوں نے اس سے انکار کیا۔ حج پر جانا چاہتے تھے۔ بعد میں شیخ الہند نے خواب دیکھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ اپنے کندھوں پر اٹھائے لیے جا رہے ہیں۔ اس خواب کی مدنی صاحب نے ایک مصنوعی تعبیر کی ہے۔ درحقیقت یہ خواب اسی دعوت جہاد سے عدم موافقت کی ایک مثالی صورت تھی۔ اس جنگ میں انگریز ادھر بہت تھوڑے رہ گئے تھے ان کے لیے دو محاذوں پر لڑنا ممکن نہیں تھا اگر وہ اور مجاہدین انگریزوں کو صرف مشغول رکھتے، تو خلافت بھی بچ جاتی اور دنیا کا نقشہ بھی آج دوسرا ہوتا۔ مگر ان لوگوں نے عدم تدبر سے انگریزوں کو سہارا دیا۔ لیکن جب بعد میں غلطی کا احساس ہوا، تو پھر مصنوعی تاریخ لکھی، تاکہ ساکھ سلامت رہ جائے۔ مولانا ظفر علی خان نے ایسے ہی لوگوں کے بارے میں لکھا ہے

مسجد ہوا ہے خانہ تو زاہد نکل آیا
جب ختم ہوئی جنگ مجاہد نکل آیا

تفصیل کے لیے 'سوانح مولانا فضل الٰہی' کا مطالعہ مفید رہے گا، ہم تفصیل میں نہیں جاسکتے۔ صرف ڈاکٹر صاحب کی اس عبارت سے تکلیف ہوئی کہ برصغیر کے غیر مقلد حضرات نے بھی آہستہ آہستہ اپنا تعلق ابن تیمیہؒ اور سعودی حکومت سے جوڑ لیا 'سعودی اور سلفی علما کے بجائے 'حکومت' کا لفظ رکھا، تاکہ لوگوں کو بتایا جائے کہ وہ زر پرست ہیں۔ خود انگریزوں سے امداد لیتے ہیں، دوسروں کو مسلمان اور موحد حکومت سے مدد لینے پر مطعون کرتے ہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

ہم کہنا یہ چاہ رہے تھے کہ ان حضرات کے اکابر جب ایک دوسرے کے خلاف لکھتے ہیں تو پھر وہ ان کی تعریف میں رطب اللسان ہو کر کہتے ہیں کہ یہ ان کی حق پسندی کا ثبوت ہے۔

اپنے بزرگوں کو بھی معاف نہیں کیا۔ دیکھیے یوسف بنوریؒ صاحب اپنے 'امام العصر جرکسی' کے بارے میں لکھتے ہیں:

كل كتاب أومقالة لأحد ممن يجله و يحترمه إذا ظهر له فيه بعد عن الصواب من أية ناحية لايحول دون الرد عليه صلته بالمؤلف الكريم بالإجلال و التعظيم فإن الحق أحب إليه من كل شيء۔ (۱)

ہر وہ کتاب اور مقالہ جو ایسے شخص کا لکھا ہوا ہو، جو ان کے ہاں معظم اور محترم ہو، مگر اس میں اسے کوئی

۱- مقالات الکوثری، ص ۵

بات کسی بھی جانب میں حق سے دور نظر آ جائے، تو پھر اس مصنف کے ساتھ ان کی تکریم و تعظیم کا تعلق ان کی تردید کرنے کے لیے مانع اور حائل نہیں بنتا۔ کیونکہ حق ان کے نزدیک ہر چیز سے زیادہ محبوب ہے۔

تو کیا یہی بات ادھر ابوحمدان کی کتاب کے بارے میں نہیں کی جا سکتی؟ کی جا سکتی ہے، مگر محترم قصداً وعمداً بات خراب کرنا چاہتے ہیں۔

۳- سلفی عقائد پر سلفی اکابر کی تنقید کا شوشہ

تیسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی اس بات سے کہ 'اور یہ تک بھول گئے کہ خود ان کے بڑے مثلاً شیخ نذیر حسین دہلوی، مولانا محمد حسین بٹالوی، شمس الحق عظیم آبادی اور مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری سلفی عقائد کے حاملین کو کیا سمجھتے تھے۔' اشارہ غالباً 'توضیح الدلیل' پر ان کی تقریظات کی طرف ہے۔ جس کو ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب کے آخری حصے میں نقل کیا ہے۔

پہلے گروہ کا عقیدہ:

اگر یہی مراد ہے، تو ہم عرض کریں گے کہ عبدالحلیم ویلوری نے جن دو فرقوں کا ذکر کیا ہے، پھر اس کے جواب میں پہلے فرقے کی رائے کو اصوب اور اثبت قرار دیا ہے۔ ان کا عقیدہ بقول ان کے یہ ہے:

إحداهما تقول أن آيات الصفات وكذا الأحاديث التي جاء ت في بيان أوصافه تعالىٰ من استواء علىٰ عرشه وفوقيته عليه ونزوله إلى السماء الدنيا وقربه من عباده ودنوه منهم عشية عرفة وغيرها مما أقر به السلف الصالح أنه وصف وصف الله تعالىٰ به نفسه ووصف به رسوله عليه السلام نؤمن بها كلها ونكل معرفة حقائقها المختصة بذاته تعالىٰ عليه و نفوض علم ماهياتها اللائقه به تعالىٰ إليه من غير تاويل ولا تشبيه ولا تعطيل۔ (۲)

ایک فریق کہتا ہے آیات صفات اور وہ احادیث جن میں اللہ تعالیٰ کے اوصاف مثلاً اس کے استواء علی العرش اور عرش پر اس کی فوقیت اور اس کا آسمان دنیا کی طرف نزول اور عرفہ کے شام کو اس کا بندوں کے قریب ہونا وغیرہ جن کا سلف صالحین نے اقرار کیا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بارے میں خود ذکر کیا ہے یا ان کے رسول علیہ السلام نے بیان کیا ہے۔ ان سب پر ہمارا ایمان ہے اور ان کے وہ حقائق خاصہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے متعلق ہیں ان کی

۱- مقالات الکوثري، ص ۵ ۲- سلفی عقائد، ص ۲۴۰

معرفت ہم اللہ تعالیٰ کے طرف سپرد کرتے ہیں۔ اور ان کی ماہیات کا علم جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہیں ہم انہی کی طرف تفویض کرتے ہیں، ہم ان میں تاویل، تشبیہ اور تعطیل کچھ بھی نہیں کرتے۔

آگے لکھتے ہیں:

ونؤمن بكل ما ورد به الكتاب والسنة من حقائقه وأوصافه تعالىٰ علىٰ وجه يليق به، لا كما نتخيل وبه نتعقل۔ (۱)

اور کتاب وسنت میں اللہ تعالیٰ کے لیے جو اوصاف اور حقائق مذکور ہیں ہم ان پر اس طور سے ایمان رکھتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے شایانِ شان ہے۔ اس طرح سے نہیں جو ہم خیال وتصور کرتے ہیں۔

آگے پھر لکھتے ہیں:

فكما أنه تعالىٰ مستو على عرشه استواءً يليق به من غير كيفية اتصال بالعرش ولا كيفية انفصال عنه كذلك هو تعالىٰ قريب من عباده قرباً يليق به من غير حلول ولا إتحاد ولا تشبيه بقرب الأجسام والأعراض۔ (۲)

تو جیسے اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر اپنے شایان شان استواء سے مستوی ہے، اور ان کو اپنے عرش پر شایان شان فوقیت حاصل ہے، نہ عرش کے ساتھ اتصال کی کیفیت سے اور نہ اس سے انفصال کی کیفیت سے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ایسا قرب رکھتے ہیں، جو ان کے شایان شان ہے۔ نہ اس میں حلول واتحاد ہے، نہ جسم اور اعراض کے قرب کے ساتھ تشبیہ ہے۔

آگے لکھتے ہیں:

تقول هذه الفرقة الأولىٰ أن حكم الاستواء والفوقية وغيرهما من أوصافه تعالىٰ واحد لا فرق فيه وأنها كلها تساق مساقا واحدا۔ (۳)

پہلا فرقہ کہتا ہے کہ استواء، فوقیت اور دیگر اوصاف، ان سب کا ایک ہی حکم ہے۔ اس میں کچھ فرق نہیں ہے۔

ہم نے اس عبارت کو ٹکڑے ٹکڑے اس لیے کیا، تاکہ احباب کو سمجھنے میں آسانی ہو، احباب یہ بھی یاد رکھیں کہ ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب 'سلفی عقائد' کے صفحہ ۲۴۱ تا ۲۴۳ پر اس فرقہ کے عقائد کو اشاعرہ وماتریدیہ کا مذہب قرار دیا ہے۔

۱- سلفی عقائد، ص ۲۴۰ ۲- ایضاً ۳- ایضاً

محترم کی پہلی خیانت

ہمارے نزدیک یہ بات غلط ہی نہیں بلکہ صریح خیانت بھی ہے۔ کیونکہ پہلے ٹکڑے میں یہ الفاظ موجود ہیں: من غير تأويل ولا تشبيه ولا تعطيل مگر دیوبندی حضرات متفقہ طور پر یہ کہتے ہیں:

وأما ما قال المتأخرون من أئمتنا في تلك الآيات يأوّلونها بتاويلات صحيحة سائغة في اللغة والشرع بأنها يمكن أن يكون المراد من الاستواء الاستيلاء ومن اليد القدرة إلىٰ غير ذلك تقريبا إلى أفهام القاصرين فحق أيضا عندنا۔ (۱)

اور ہمارے متاخرین اماموں نے ان آیات میں جو صحیح اور لغت وشرع کے اعتبار سے جائز تاویلیں فرمائیں ہیں تا کہ کم فہم لوگ سمجھ لیں، مثلاً یہ ممکن ہے کہ استواء سے مراد استیلاء اور غلبہ ہو، اور ہاتھ سے مراد قدرت ہو، تو یہ بھی ہمارے نزدیک بالکل حق ہے۔

بلکہ ڈاکٹر صاحب نے شیخ محی الدین نووی سے ایک عبارت نقل کی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تاویل پر سب متفق ہیں، لیکن بعض اجمالی تاویل کرتے ہیں، کہ یہ نصوص ظاہر سے مصروف ہیں، ظاہر ان کا مراد نہیں ہے اور بعض تفصیلی تاویل کرتے ہیں، کہ ظاہر تو مراد نہیں ہے، اور فلاں چیز مراد ہے، جیسے استواء سے استیلاء اور 'ید' سے قدرت مراد لینا تاویل تفصیلی ہے۔ تو جب خلف وسلف نوویؒ کے بقول تاویل پر متفق ہے تو پھر یہ قول کس طرح اشاعرہ کا ہوگا، کہ من غیر تاویل اسی سے یہ بات بھی واضح ہوگئی، کہ جب سارے کے سارے نصوص ان اشاعرہ وماتریدیہ کے نزدیک مصروف عن الظاہر ہے تو پھر شیخ شمس الحق عظیم آبادیؒ کی یہ عبارت کیسے اشاعرہ کے لیے مفید ہوگئی:

ولا ريب أن مذهب الفريق الأول موافق للكتاب المقدس والسنة المطهرة ومذهب السلف في آيات الصفات وأحاديثها ترك الخوض فيها وإمرارها علىٰ ظواهرها من غير تأويل ولا تشبيه ولا تعطيل۔ (۲)

حالانکہ اس عبارت میں إمرار النصوص علىٰ الظواهر کی بات ہوئی ہے۔ بلکہ یہاں تو ڈاکٹر صاحب کو جواب دینا پڑے گا کہ اس کے اکابر نے کیسے اس کتاب پر دستخط کیے ہیں؟ جب کہ یہ عین 'سلفی مذہب' ہے۔

۱۔ المہند، ص ۴۲ ۲۔ سلفی عقائد، ص ۲۴۴

محترم کی دوسری خیانت

دوسری بات درج بالا عبارت میں یہ کہی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے، اور عرش پر ان کی فوقیت ثابت ہے۔ نزول ان کا ثابت ہے، اور بندوں سے ان کا قرب ثابت ہے۔ ان سب کا اقرار سلف صالح نے کیا ہے کہ یہ اللہ کے اوصاف ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے آپ کو اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو موصوف کیا ہے۔ البتہ ہم ان کی اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ مخصوص حقائق کا علم اور ان ماہیات کا علم ومعرفت جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ لائق ہے اللہ تعالیٰ ہی کے سپرد کرتے ہیں۔

یہاں 'حقائق مخصوصہ بذات اللہ تعالیٰ' کی معرفت کو اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کیا ہے، نفس معنی ومعرفت نہیں، ڈاکٹر صاحب نے اپنے اکابر کی طرح یہاں اس عبارت کے معنیٰ میں تحریف کی ہے اور فریق اول نے اسی طرح صفات کی ان ماہیات کے علم کو اللہ تعالیٰ کی طرف موکول کیا ہے جو ان کے شایان شان ہیں۔

یہاں بھی محترم ڈاکٹر صاحب نے وہی کارنامہ کیا ہے۔ ہمارا مقصود یہ ہے کہ فریق اول نے اللہ تعالیٰ کے لیے استواء اور فوقیت علی العرش کو تسلیم کیا ہے۔ تو کیا اشاعرہ وماتریدیہ استواء علی العرش اور فوقیت باری تعالیٰ تسلیم کرتے ہیں؟ ایک دو عبارتیں ملاحظہ ہوں، ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں:

وأما علوه تعالىٰ علىٰ خلقه المستفاد من نحو قوله تعالىٰ: 'وهو القاهر فوق عباده' فعلو مكانة ومرتبة لا علو مكان كما هو مقرر عند أهل السنة والجماعة۔ (۱)

اللہ تعالیٰ کی بلندی اور فوقیت اپنی مخلوق پر جو قرآن کی بعض آیات مثلاً وهو القاهر فوق عباده سے مستفاد ہے، تو وہ شان اور مرتبہ کی بلندی ہے۔ مکان کی بلندی نہیں ہے۔ جیسا کہ یہ بات اہل سنت والجماعت کے ہاں ثابت شدہ ہے۔ اور سعد تفتازانیؒ لکھتے ہیں:

وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لأنها إما حدود وأطراف للأمكنة أو نفس الأمكنة۔ (۲)

جب اللہ تعالیٰ مکان میں نہ ہوئے، تو پھر کسی جہت میں بھی نہیں ہے، نہ اوپر ہے نہ نیچے، اور نہ ان کے علاوہ دیگر جہات میں ہے۔ کیونکہ یہ یا تو حدود اور اطراف مکان کے ہیں یا پھر خود مکان ہے۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ اشاعرہ وماتریدیہ فوقیت باری تعالیٰ کے قائل نہیں ہیں، تو کتنی جرأت سے یہ بات کی گئی کہ قول فریق اول ان فریقین میں اشاعرہ وماتریدیہ کا قول ہے۔ حافظ شیرازیؒ نے کہا تھا۔

۱۔ شرح الفقہ الاکبر، ص ۱۹۷ ۲۔ شرح العقائد، ص ۱۴۴

بفروغ چہرہ زلفت ہمہ شب زند رہے دل
چہ دلاور است دزدے کہ بکف چراغ دارد!

محترم کی تیسری خیانت

اب دوسرے ٹکڑے کو دیکھتے ہیں۔ فرقہ اولی کا کہنا ہے کہ 'کتاب وسنت میں اللہ تعالیٰ کے لیے جو اوصاف اور حقائق مذکور ہیں، ان پر ہم اس طور سے ایمان رکھتے ہیں، جو اللہ تعالیٰ کی شایانِ شان ہیں۔ اس طرح سے نہیں جو ہم خیال وتصور کرتے ہیں۔'

عربی عبارت پہلے گزر چکی ہے، پیچھے ملاحظہ فرمالیں۔ کیا اشاعرہ وماتریدیہ قرآن وسنت میں مذکور تمام اوصاف مانتے ہیں؟ ایک دو عبارتیں اس بات کی ثبوت کے لیے ملاحظہ فرمالیں کہ اشاعرہ وماتریہ قرآن وسنت میں مذکور تمام اوصاف تسلیم نہیں کرتے، سعد تفتازانیؒ لکھتے ہیں:

ومنها ما ورد كالاستواء واليد والوجه والعين ونحو ذلك والحق أنها مجازات وتمثيلات۔ (۱)

ان صفات میں جن میں اختلاف ہے، بعض وہ ہے جو قرآن مجید میں وارد ہیں، جیسے استواء، ید، وجہ، عین اور ایسے ہی دیگر صفات مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ مجاز اور تمثیل ہے۔

پھر شرح میں لکھتے ہیں۔

وعند الجمهور وهو أحد قولي الشيخ أنها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء أو تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالىٰ واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر۔ (۲)

جمہور کے نزدیک یہ وارد اشیاء مجازات ہیں، یہ ابوالحسن اشعریؒ کے دو اقوال میں سے بھی ایک قول ہے۔ استواء، غلبہ سے مجاز ہے، یا اللہ تعالیٰ کی عظمت کی تمثیل وتصویر ہے، اور 'ید' قدرت سے مجاز ہے، اور 'وجہ' وجود سے مجاز ہے، اور 'عین' بصر سے مجاز ہے۔

اسی طرح شریف جرجانیؒ نے لکھا کہ 'کیا اللہ تعالیٰ کے لیے صفت وجودی زائد بر ذات ان سات صفات کے علاوہ اور ہیں یا نہیں؟ کچھ علماء کا خیال ہے کہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان کی دلیل نہیں ہے، تو لہٰذا ان کی نفی واجب ہے، مگر انہوں نے کہا کہ اس قول کا ضعف ظاہر ہے۔

هل لله تعالىٰ صفة وجودية زائدة علىٰ ذاته غير ما ذكرناه من الصفات السبع

۱۔ شرح المقاصد ۳/۱۷۴ ۲۔ شرح المقاصد ۳/۱۷۴

التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرداة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض أصحابنا مقتصرا في نفيها علىٰ أنه لا دليل عليه أي علىٰ صفة أخرى فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه۔ (١)

پھر آگے استواء کے بارے میں لکھا:

وذهب الشيخ في أحد قوليه إلىٰ أنه أي الإستواء صفة زائدة ليست عائدة على الصفات السابقة وإن لم نعلمها بعينها ولم يقم دليل عليه ولا يجوز التعويل في إثباته علىٰ الظواهر مع قيام الاحتمال۔ (٢)

شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا دو میں سے ایک قول یہ ہے کہ استواء صفت باری تعالیٰ ہے، اور زائد ہے، صفات سابقہ کی طرف راجع نہیں ہے، اگر چہ ہم اس کا بالتعیین علم نہیں رکھتے۔ مگر اس کی بات پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے، استواء کی صفت ثابت کرنے میں ظواہر نصوص پر اعتماد جائز نہیں ہے، جبکہ تاویل کا احتمال بھی قائم ہو۔

اس سے احباب اندازہ لگا سکتے ہیں کہ کیا اشاعرہ وماتریدیہ تمام صفاتِ الٰہی کو مانتے ہیں۔ مگر ایک دو باتیں اور بھی ملاحظہ ہوں۔ آگے لکھتے ہیں:

الخامسة 'اليدان' ......فأثبت الشيخ صفتين ثبوتين زائدتين علىٰ الذات و سائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف وإليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الأكثر أنهما مجاز عن القدرة۔ (٣)

پانچویں صفت 'یدین' کی ہے۔ شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے ان دو صفات کا زائد علی الذات اور زائد بر صفات دیگر اثبات کیا ہے، لیکن بمعنی آلہ و جارحہ نہیں، اس بات پر سلف قائم ہیں، اسی کی طرف قاضی ابوبکر باقلانی کا میلان بعض تصانیف میں ہے، مگر اکثر علماء 'یدین' کو قدرت سے مجاز مانتے ہیں۔

آگے 'عین' کے بارے میں کہتے ہیں:

السادسة العينان......وقال الشيخ تارة أنه صفة زائدة علىٰ سائر الصفات وتارة أنه البصر والكلام فيه ما مر آنفا۔(٤)

چھٹی صفت آنکھیں ہیں ...... شیخ ابوالحسنؒ اشعری نے ایک بار کہا کہ یہ دیگر صفات پر زائد صفت

۱-شرح مواقف، ۱۰۴/۸
۲-شرح مواقف، ۱۰۰/۱۰
۳-شرح مواقف، ۱۱۱/۸
۴-شرح مواقف، ۱۱۳/۸

ہے، اور ایک بار کہا کہ اس صفت کا رجع 'بصر' کی طرف ہے۔ اور کلام اس کی تاویل میں وہ ہے، جو ابھی گزری ہے۔

احباب اگر دیکھنا چاہے تو أبکار الأفکار (۱/۳۸۵) کو دیکھ لیں، اور جب بات یہ ہے کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کے وہ محققین علما جن کی طرف رجوع کرنا عقائد کے باب میں 'امام العصر جرکسی' کے نزدیک لازم ہو، صفات خبریہ کو صفات ہی نہیں مانتے۔ تو ڈاکٹر صاحب نے کس طرح اس فرقہ اولیٰ کے قول کو اشاعرہ و ماتریدیہ کے موافق قرار دیا، جس کا قول صفات کے بارے میں یہ ہے:

نؤمن بكل ما ورد به الكتاب والسنة من حقائقه وأوصافه تعالىٰ علىٰ وجه يليق به لا كما نتخيل و نتعقل۔ (۱)

معلوم ہوا کہ یہ ڈاکٹر صاحب نے ہاتھ کی صفائی دکھائی ہے۔ ہاں تو ڈاکٹر صاحب دو باتیں اور بھی یاد رکھ سکتے ہیں، ایک یہ کہ ان صفات کو ابوالحسن اشعری زائد علیٰ الذات تسلیم کرتے ہیں، کما مر اور دوسری بات یہ کہ محققین اشاعرہ و ماتریدیہ بعض چیزیں، قول اشعریؒ و سلف اور ظاہر قرآن وسنت مان کر بھی قبول نہیں کرتے جیسا کہ ابھی یہ بات صفات کی ضمن میں گزر گئی ہے۔

جرکسی کا دوغلا پن

یہ جو ہم نے اوپر لکھا کہ جن کی طرف مسائل عقائد میں رجوع 'امام العصر جرکسی' کے نزدیک ضروری ہے تو یہ ہماری اپنی بات نہیں ہے، بلکہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے لکھا ہے:

فإن أمثال الإمام فخر الدين الرازي والعلامة سعدالدين التفتازاني والعلامة السيد الشريف الجرجاني وغيرهم من كبار أئمة أصول الدين الذي يفزع إليهم في حل المشكلات في أصول الديانة۔ (۲)

امام فخر الدین رازیؒ، سعد الدین تفتازانیؒ اور شریف جرجانیؒ وغیرہ اصول دین کے ان بڑے اور بزرگ ائمہ میں سے ہیں جن کی طرف اصول دین کی مشکلات میں رجوع کیا جاتا ہے۔

آگے لکھتے ہیں:

فتطابق الكتاب والسنة وعمل الأمة المتوارث وكلام أئمة أصول الدين في المسألة كما رأيت ومن عاند بعد ذلك فهو زائغ عن السبيل۔ (۳)

۱- سلفي عقائد، ص ۳۴۰ ۲- مقالات الكوثري، ص ۲۸۵

۳- مقالات الكوثري، ص ۲۹۱

تو کتاب وسنت، اور امت کا عمل متوارث اور اُصول الدین کے ائمہ کا کلام ایک دوسرے مطابق ہو گئے، جیسا کہ آپ نے دیکھا، پس جو شخص اس کے بعد الگ راہ اختیار کرتا ہے، تو وہ پھر دین سے ٹیڑھا چلتا ہے۔

ان دو عبارتوں کے خلاصہ کو ہم نے لازم اور ضروری کے لفظ میں ادا کیا، قرآن وسنت اور عمل متوارث امت کو جو مقام یہ لوگ دیتے ہیں، اس کا تو تذکرہ پہلے ہو چکا ہے، یہاں دراصل ائمہ اصول دین کی مخالفت کو 'زیغ' قرار دیا گیا ہے۔ مگر 'امام العصر جرکسی' کو جب کوئی بات پسند نہیں آتی، وہاں وہ 'حل مشکلات اصول دین' میں ان کی طرف رجوع نہیں کرتے، دلیل لفظی مفید یقین نہیں ہے، یہ بات سعد تفتازانیؒ، آمدیؒ، ایجیؒ، جرجانیؒ، رازیؒ سب نے کی ہے، مگر انہوں نے صرف رازیؒ کی بات کی وضاحت کی ہے۔ اس میں بھی، 'تفسیر الکبیر'، 'اُصول الدین' اور 'اُساس التقدیس' وغیرہ کا ذکر نہیں کیا، کیونکہ ان کتابوں کے ذکر سے اس کا مسئلہ الٹا ہو جاتا تھا۔ اس لیے ان سے صرف نظر کیا ہے۔ پھر جو بات لکھی اس کا انداز بھی دیکھنے کا ہے:

والواقع أن القول بأن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلاعند تيقن أمور عشرة ...... تقعر من بعض المبتدعة وقد تابعه بعض المتفسلفين من أهل الأصول وجرىٰ وراء ه بعض المقلدة من المتاخرين۔ (۱)

فی الواقع یہ بات کہنا 'کہ دلیل لفظی دس امور کے تیقن کے وقت مفید یقین ہے...... بعض بدعتیوں کا تعمق ہے، جس کی تابعداری پھر بعض نام نہاد اہل فلسفہ نے کی، اور ان کے پیچھے بعض متاخر مقلدین چلے ہیں۔

ہمارے ائمہ کے نزدیک یعنی ائمہ اہل حدیث کے نزدیک دلیل لفظی مفید یقین ہے، تیقن امور عشرہ کو شرط کرنا ائمہ اہل بدعت وضلالت کا قول ہے۔ ہمیں اس عبارت سے اختلاف نہیں ہے مگر ہم یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ جہاں 'امام العصر جرکسی' کو ان کی بات پسند آ جائے تو وہ ائمہ اصول دین قرار پائیں' جن کی طرف عقائد کی مشکلات کے حل کرنے میں رجوع کرنا لازم ہے، اور جب ان کی بات پسند نہ آئے، اگرچہ وہ سارے اس بات پر متفق ہوں، مگر وہ قابل اعتماد تو کجا الٹے مورد طنز بن جائیں۔ مبتدع، متفلسف، مقلد، کا نام پائیں۔ یہ ان لوگوں کے دہرے معیار ہیں۔

اصل بحث کی طرف رجوع

خیر یہ ایک ضمنی بات ہے ہم کہنا یہ چاہ رہے تھے کہ فرقہ اولیٰ کی عبارت کے دوسرے ٹکڑے سے بھی یہ

۱- العقیدۃ والکلام، ص ۵۱

بات ثابت ہوگئی، کہ ان کا اشاعرہ اور ماتریدیہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اب تیسرے ٹکڑے پر نظر کرتے ہیں۔ تیسرے ٹکڑے کا ترجمہ یہ ہے:

تو جیسے اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر شایان شان استواء سے مستوی ہے۔ اور ان کو اپنے عرش پر شایان شان فوقیت حاصل ہے نہ عرش کے ساتھ اتصال کی کیفیت سے، اور نہ اس کے ساتھ انفصال کی کیفیت سے، اسی طرح اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ایسا قرب رکھتے ہیں جو ان کے شایان شان ہے نہ اس میں حلول واتحاد ہے اور نہ جسم واعراض کیساتھ تشبیہ ہے'۔

کیا یہی عقیدہ ماتریدیوں کا ہے؟ یہ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی جہت ومکان نہیں ہے۔
شارح امالی کہتے ہیں:

واللّٰه تعالیٰ لیس علی مکان ولافي مکان ولا في الجهات ولا في الزمان بل کان ولا مکان، وهو الآن علی ما علیه کان۔ (۱)

اللہ تعالیٰ کسی مکان پر نہیں، اور نہ کسی مکان میں ہے، نہ کسی جہت میں ہے، نہ زمان میں ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ تھا اور مکان نہ تھا، وہ اب وہاں ہے، جہاں پہلے تھا۔

بلکہ ان لوگوں کا تو یہ کہنا ہے کہ جو کوئی اللہ کو کسی چیز کے اوپر تسلیم کرتا ہے وہ کافر ہے۔

تعالیٰ أن یحویه مکان أویحده زمان وهو لا في شيء ولا علیٰ شيء ولا من شيء فمن زعم هذا فقد کفر۔ (۲)

اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے کہ مکان اس پر حاوی ہو جائے، یا زمان میں وہ محدود ہو جائے وہ کسی چیز میں نہیں ہے، اور نہ کسی چیز پر ہے اور نہ کسی چیز سے موجود ہے، جو کوئی یہ زعم رکھتا ہے وہ کافر ہے۔

جہمیت کی وکالت

جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' امام ابن القیمؒ کے اس شعر پر

وأتی فریق ثم قال وجدته
بالذات موجودا بکل مکان

تنقید کے سلسلہ میں اس عقیدہ جہمیہ کی تاویل بھی کرتے ہیں اور جہت کی نفی بھی کرتے ہیں، لکھتے ہیں:

وهذا بظاهره قول بالتجسیم کقول من یقول أنه مستقر علی العرش، وإن کان مراده، أنه لا یوصف بمکان دون مکان بل نسبته إلی الأمکنة علی حد سواء

۱- ہدایۃ الاعتقاد، ص ۲۰۱
۲- ہدایۃ الاعتقاد، ص ۲۰۲

لتعاليه عن الجهات فهو قول متكلمي أهل السنة والجماعة۔ (۱)

یہ قول کہ 'اللہ تعالیٰ ہر جگہ پر ہے' بظاہر اللہ تعالیٰ کے لیے جسمیت کا قول کرنا ہے، جیسا کہ کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر قرار کرتا ہے۔ اگر چہ اس (جہمی) شخص کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو کسی خاص مکان میں ہونے سے موصوف نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اللہ تعالیٰ کی نسبت تمام مکانات کے ساتھ برابر ہے، کہ وہ جہات سے پاک اور منزہ ہے، تو یہ اہل سنت والجماعت کے متکلمین کا قول ہے۔

کمال دیکھیے اس جہمی وکیل کی، کہ جہمیہ کے قول کی بھی تاویل کی، یعنی جو شخص کہتا ہے 'کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے' اس کا مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کہیں بھی نہیں ہے، یعنی جہات سے منزہ ہے، ہم کہتے ہیں کہ یہ ایسا ہے جیسے کوئی کہے کہ 'امام العصر جرکسی' جہمیت کے ہر عیب سے متصف ہے، تو پھر یہ لوگ اس بات پر ناراض کیوں ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ قائل کی مراد یہ ہو کہ وہ ان کے خیال میں کسی عیب سے ملوث نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر جہمیہ کے اس قول 'کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے' سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی مکان میں نہیں ہے تب تو ہمارے سلف تمام تر جاہل قرار پائیں گے، اس لیے کہ انہوں نے جہل سے ان لوگوں پر کفر کا فتویٰ دیا ہے۔ ہم وہ اقوال ادھر نقل نہیں کر سکتے، 'کتاب السنۃ' لعبداللہ بن احمد، 'کتاب السنۃ' للخلال، 'خلق افعال العباد' للبخاری، 'اصول السنۃ' لابی القاسم، 'النقض' للدارمی، 'الابانۃ' للعکبری وغیرہ کو احباب ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔

پھر دیکھیے کہ خود ان کے اسلاف معتزلہ کے اس قول کو کہ ''اللہ تعالیٰ ہر مکان میں بالعلم ہے، بالذات نہیں ہے'' بھی فاسد اور باطل قرار دیتے ہیں۔ صابونی لکھتے ہیں:

وقول المعتزلة أنه بكل مكان بالعلم لا بذاته فباطل أيضا۔ (۲)

کیوں کہ ممکن ہے اس میں حیلہ ہو۔ مگر ان کے جانشین جہمیوں کے اقوال کی بھی توجیہ کر کے اسے اہل سنت والجماعت بنا دیتے ہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ جو شخص یہ بات 'کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے' کہہ سکتا ہے، کیا وہ اس پر قادر ہے کہ اپنے مقالات و مکالمات میں اللہ تعالیٰ سے مکانیت کی نفی کریں؟ اگر ہے تو پھر جہمی صاحب یہ بتا دیں کہ کہاں انہوں نے یہ تصریح کی ہے؟

چوتھی بات یہ ہے کہ اگر اس کے اس قول کی توجیہ ہو سکتی ہے جو بقول جہمی صاحب 'بظاہر تجسیم کا قول ہے' تو پھر اللہ کے عرش کے اوپر ہونے کے ماننے والوں کے قول کی توجیہ کیوں نہیں ہو سکتی؟ حالانکہ تمام

۱- العقیدۃ والکلام، ص ۴۴۱ ۲- الکفایۃ، ص ۷۷

لوگ اس قول کو کفر قرار دیتے ہیں، جس کی اس جہمی نے توجیہ کی ہے، اور سلف تمام اس قول کے قائل ہیں جس کی یہ جہمی وکیل تکفیر کرتا ہے؟ تعجب ہے کہ پردہ ڈالنے والے دیوبندی حضرات پھر بھی اس شخص کی جہمیت پر پردہ ڈالتے ہیں۔ آگے اس نے اس قول کفر کی دوسری توجیہ یہ کی ہے:

ولعل هذا اللفظ لفظ من حكىٰ هذا المذهب تشنيعا۔ (۱)

شاید یہ لفظ ان لوگوں کا ہے جنہوں نے اس مذہب کی شناعت وقبح ظاہر کرنے کے لیے اس کی حکایت کی ہو۔

اگر اس 'امام العصر جرکسی' کی جہمیت کی کوئی دلیل بھی اس توجیہ کے سوا نہ ہو، تو یہ دلیل ان شاء اللہ تعالیٰ کافی وشافی ہے۔ حالانکہ اس نے وہی اوپر درج قول بھی کیا ہے کہ

ومن جوز في معبوده الدخول والخروج وَالاستقرار فهو عابد وثن۔ (۲)

جس نے اللہ تعالیٰ کے لیے دخول، خروج اور عرش پر ہونے کو مان لیا، تو وہ بت پرست ہے۔

'استقرار' کا لفظ یہ جہمیہ زیادت تشنیع کے لیے رکھتے ہیں، ورنہ وہ 'فوقیت' ہی کے قول کو بت پرستی کہتے ہیں۔ ہمارے اکابر تو اس 'استقرار' کے اعتقاد سے کوسوں دور ہے، وہ صرف فوقیت باری تعالیٰ کی بات کرتے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

ثم قد علم أن الله تعالىٰ خلق العالم بعضه فوق بعض ولم يجعل عاليه مفتقرا إلى سافله فالهواء فوق الأرض وليس مفتقرا إلى أن تحمله الأرض والسحاب أيضاً فوق الأرض وليس مفتقرا إلى ان تحمله الأرض والسموات فوق الأرض وليست مفتقرة إلى حمل الأرض لها فالعلي الأعلىٰ رب كل شيء ومليكه إذا كان فوق جميع خلقه كيف يجب أن يكون محتاجا إلى خلقه أو عرشه۔ (۳)

پھر یہ معلوم ہے، کہ یقیناً اللہ تعالیٰ نے بعض مخلوقات کو بعض دیگر کے اوپر پیدا کیا ہے، مگر عالی کو سافل کا محتاج نہیں بنایا۔ ہوا، زمین کے اوپر ہے مگر وہ اس بات کا محتاج نہیں ہے کہ زمین اسے اٹھائے، بادل زمین کے اوپر ہے، مگر اس کے محتاج نہیں کہ زمین اسے اٹھائے، آسمان زمین کے اوپر ہیں مگر زمین کے اٹھانے کے محتاج نہیں ہیں۔ وہ برتر اور بزرگ رب جو ہر چیز کا مالک ہے، جب وہ اپنے مخلوق کے اوپر ہے تو کیسے اس کے لیے یہ لازم آیا کہ وہ مخلوق یا عرش کا محتاج ہوگا۔

۱- العقیدۃ والکلام، ص ۴۴۱ ۲- ایضاً ۳- مجموع الفتاویٰ، ۳/ ۳۵

حالانکہ وہ غنی اور قیوم ہے، مگر مخلوق محتاج اور فقیر ہے۔

اس سے یہ بات صاف صاف ثابت ہوگئی، کہ فوقیت سے محتاج ہونا لازم نہیں آتا۔

ایک خادم دین کی لغزش:

اس تحقیق سے بعض مشہور خادمانِ دین کا وہ خیال بھی غلط ثابت ہوا جو انہوں نے ظاہر کیا تھا (اللہ تعالیٰ ان سے درگزر فرمائے) انہوں نے لکھا ہے:

یہ آیت متشابہات میں سے ہے۔ جس کے معنی متعین کرنا مشکل ہے۔ ہم نہ یہ جان سکتے ہیں کہ عرش کیا چیز ہے؟ اور نہ یہی سمجھ سکتے ہیں کہ قیامت کے روز آٹھ فرشتوں کے اس کو اٹھانے کی کیفیت کیا ہوگی؟ مگر یہ بات بہرحال قابل تصور نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا ہوگا، اور آٹھ فرشتے اس کو عرش سمیت اٹھائے ہوئے ہوں گے۔ آیت میں بھی یہ نہیں ہے کہ اس وقت اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا ہوا ہوگا اور ذات باری کا تصور جو ہم کو قرآن مجید میں دیا گیا ہے وہ بھی یہ خیال کرنے میں مانع ہے کہ وہ جسم اور جہت اور مقام سے منزہ ہستی کسی جگہ متمکن ہو، اور کوئی مخلوق اسے اٹھائے۔ اس میں کھوج کرید کر کے اس کے معنیٰ کو متعین کرنے کی کوشش کرنا اپنے آپ کو گمراہی کے خطرے میں مبتلا کرنا ہے (۱)

ہمیں تعجب اس بات پر ہے کہ یہ خادمین دین، قرآن کی تفسیر کرتے ہوئے بھی ان جہمی اکابر سے استفادہ کرتے ہیں جو اپنی تفسیر و تاویل سے قرآن کو پازند بنا سکتے ہیں، بلکہ بنایا ہے۔

ذرا محترم کی اس عبارت کے مندرجات پر ایک نظر ڈالیے: ایک بات یہ کہی کہ ہم نہیں سمجھ سکتے کہ عرش کیا چیز ہے؟ دوسری بات یہ کہی کہ اللہ تعالیٰ قرآن کی تعلیم کے مطابق جسم اور جہت سے منزہ ہے۔ تیسری بات یہ کہی کہ یہ قابل تصور نہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا ہوا ہوگا۔ چوتھی بات یہ کہی کہ یہ آیت متشابہات میں سے ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ عرش کا تعین تو احادیث میں موجود ہے۔ اس آیت سے بھی یہ مفہوم ہوتا ہے کہ عرش ایک مجسم چیز ہے۔ غیر مجسم چیز کا اٹھانا آٹھ فرشتوں کے لیے غالباً یہ صاحب بھی بمشکل جانتے ہوں گے۔

امام بیہقیؒ فرماتے ہیں:

اتفقت أقاويل أهل التفسير على أن العرش هو السرير وأنه جسم خلقه الله وأمر ملئكته بحمله۔ (۲)

۱- تفہیم القرآن، ۶/ ۷۵
۲- الأسماء والصفات، ۲/ ۲۷۲

یعنی تمام اہل تفسیر اس بات پر متفق ہیں کہ 'عرش' ایک جسم ہے، جس کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے اور فرشتوں کو اس کے اُٹھانے کا حکم دیا ہے۔

پھر مرحوم کی تصریح کے مطابق 'آیت میں بھی یہ نہیں کہا گیا کہ اس وقت اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا ہوا ہوگا' جب بات یہ ہے تو اس میں باقی کیا چیز ایسی رہ گئی ہے کہ اس آیت کو متشابہات کی فہرست میں لا ڈالتی ہے؟

رہی محترم کی یہ بات کہ قرآن نے ہمیں یہ تصور دیا ہے کہ اللہ جسمیت اور جہت سے منزہ ہے، تو ان کی یہ بات واقعہ کے مطابق بالکل نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں کہیں بھی جہت کی نفی نہیں کی ہے۔ اس بات کا اعتراف بڑے بڑے اساطین علم کلام نے کیا ہے، جیسے ابو حامد غزالیؒ، فخر الدین رازیؒ، ابن رشد قرطبیؒ، سعد الدین تفتازانیؒ وغیرہ۔ اس حوالے سے بعض عبارتیں پیچھے گزر گئی ہیں اور بعض دیگر آگے آئیں گی۔ ان شاء اللہ۔

باقی رہی 'جسمیت' کی بات تو اس میں کرّامیہ کے ساتھ دیگر گروہوں کا اختلاف ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ قرآن ہمیں 'جسمیت' کی نفی کی تعلیم دیتا ہے۔ مگر ایک بڑے جہمی بزرگ کا قول ہے کہ ظواہر قرآن اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء و جوارح کے اثبات پر دلیل ہے:

النوع الأول أن نقول للكرامية أنتم ساعد تمونا على أن ظواهر القرآن وإن دلت على إثبات الأعضاء والجوارح لله فإنه يجب القطع بنفيها عن الله تعالىٰ۔ (۱)

(جواب کے دو طریقے ہیں) پہلا طریقہ یہ ہے کہ ہم کرامیہ سے کہیں کہ تم نے اس بات میں ہماری مدد کی ہے کہ قرآن کے ظواہر اگر چہ اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء و جوارح کے اثبات پر دلالت کر رہے ہیں، مگر اللہ تعالیٰ سے ان چیزوں کی قطعی نفی کرنا واجب ہے۔

پتہ نہیں اب ہم کس کا یقین کریں، ایک کا قول ہے کہ قرآن اللہ تعالیٰ کے لیے جسمیت کا اثبات کرتا ہے اور دوسرا کہتا ہے، قرآن مجید ہمیں یہ تعلیم دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جسمیت سے منزہ ہے۔

ہم صرف ان کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، ورنہ ہمارے اہل السنّت کا عقیدہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جسمیت سے قطعاً منزہ ہے، جیسا کہ اکابر اہل سنت والجماعت نے تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات کی طرح ماننا صریح ضلالت ہے۔ پس جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اجسام اور مخلوق میں بھی بہت ساری چیزیں ایسی ہیں، کہ جو فوق ہونے کے باوجود نیچے والی چیز کی احتیاج سے محفوظ ہوتے ہیں۔ تو

۱- أساس التقدیس، ص ۱۱۶

اللہ تعالیٰ تو بہت عالیشان ہے اور اس سے منزہ ہے کہ عرش کے محتاج ہو جائے۔ لہٰذا ایک بزرگ جہمی کا یہ کہنا ہے کہ

لأن كل من كان حاملا للعرش كان حاملا لكل ما كان في العرش فلو كان الله في العرش للزم الملائكة أن يكون حاملين لله تعالىٰ وهو محال۔ (۱)

کیونکہ جو عرش کو اٹھانے والا ہوتا ہے، وہ عرش میں موجود چیز کا بھی اٹھانے والا ہوتا ہے، اگر اللہ تعالیٰ عرش میں ہو، تو لازم آجائے گا کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کو بھی اٹھائے ہوئے ہیں، اور یہ تو محال ہے۔

قرآن مجید میں الرحمن على العرش استوىٰ ہے، مگر في العرش کہیں بھی نہیں۔ جہمی صاحب نے قصداً یہ مفہوم دیا ہے۔ جب پہلے صاحب کے بقول اللہ تعالیٰ اس وقت عرش پر نہیں ہوں گے، تب کیا چیز محال ہوگی؟ ہمیں تو خود اس بات سے اتفاق نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر نہیں ہوں گے۔

ان لوگوں کو یہ شبہہ اس لیے پیش آیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے استواء کو بھی مخلوق کے استواء کی طرح مانتے ہیں۔ اگر چہ ہمارے سلف و اکابر اللہ تعالیٰ کے لیے استواء آسمانوں کے اوپر عرش پر مانتے ہیں، مگر مخلوق کے استواء کی طرح اسے نہیں مانتے، بلکہ اس طرح مانتے ہیں جیسا کہ اس کی شان کے لائق ہے۔

ہم نے مذکورہ بالا عبارت میں صرف دو علما کا اختلاف بیان کیا ہے۔

آمدم برسرِ مطلب

اصلاً ہم اس بات کو بیان کر رہے تھے، کہ فرقہ اولیٰ کا کہنا ہے کہ 'کتاب و سنت میں اللہ تعالیٰ کے لیے جو اوصاف اور حقائق مذکور ہیں۔ ہم ان پر اس طور سے ایمان رکھتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شایانِ شان ہے، اس طرح نہیں جو ہم خیال و تصور کرتے ہیں۔ اس حوالے سے ماتریدیوں کی ایک عبارت اوپر گزر گئی ہے۔ دوسری یہ ہے:

قال أهل السنة والجماعة ليس الله تعالىٰ على المكان لا على العرش، ولا علىٰ غيره وهو ليس فوق العرش وليس له جهة من الجهات۔ (۲)

اہل السنّت والجماعت کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی جگہ نہیں ہے۔ نہ عرش پر اور نہ غیر عرش پر، وہ عرش کے اوپر نہیں ہے اور نہ جہات میں سے کسی جہت میں ہے۔

اس کے باوجود ڈاکٹر صاحب نے اس فرقہ اولیٰ کے عقیدہ کو اشاعرہ و ماتریدیہ کا عقیدہ قرار دیا ہے، انا

۱- الکبیر، ۱۰/ ۶۲۶ ۲- أصول الدین، ص ۴۰

للہ وانا الیہ راجعون۔ ان کا یہ قول ہے کہ ہم قرآن وسنت میں مذکور اللہ تعالیٰ کے لیے تمام اوصاف پر ایمان رکھتے ہیں، اور اشاعرہ وماتریدیہ صفات خبریہ کی بانگ دہل انکار کرتے ہیں۔ مگر دونوں کا عقیدہ بقول ڈاکٹر صاحب ایک ہے۔

محترم کی چوتھی خیانت

اب ذرا تیسرے ٹکڑے کو ملاحظہ کرتے ہیں۔ فرقہ اولیٰ کا قول بروایت ڈاکٹر صاحب یہ ہے کہ 'جیسے اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر اپنی شایان شان استواء سے مستوی ہے اور ان کو اپنے عرش پر شایان شان فوقیت حاصل ہے، نہ عرش کے ساتھ اتصال کی کیفیت سے اور نہ عرش کے ساتھ انفصال کی کیفیت سے، اور اسی طرح اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ایسا قرب رکھتے ہیں، جو ان کی شایان شان ہے نہ اس میں حلول واتحاد ہے اور نہ اجسام واعرض کے قرب کے ساتھ تشبیہ ہے۔

یہ تو فرقہ اولیٰ کا عقیدہ ہوا۔ ان لوگوں کا کیا عقیدہ ہے؟ مولانا اشرف علی تھانویؒ کہتے ہیں:

لما كان المتبادر عند العامة من المعية الذاتية هي المعية الجسمانية أبطلها العلماء وكفر بعض القائلين بها، ولو أريدبها المعية الغير المتكيفه فلا محذور في القول بها، والامتناع في إجتماعها بالاستواء لأن الذات ليست بمتناهية والمعية ليست بمتكيفة ومن لم يقدر على إعتقادها بلا كيفية فالأسلم له أن يقول بالمعية الوصفية فقط۔ (۱)

عوام کے ہاں جب معیت ذاتی سے معیت جسمانی کا مراد ہونا متبادر ہوتا ہے تو علماء نے اس 'معیت ذاتی' کو باطل قرار دیا۔ بلکہ بعض نے تو اس کے قائل لوگوں کی تکفیر بھی کی۔ لیکن اگر 'معیت ذاتی' سے معیت غیر متکیف مراد لی جائے، تو پھر اس قول کے اپنانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور نہ پھر استواء کے ساتھ اس کا اجتماع ممنوع ہے۔ کیونکہ ذات الٰہی تو متناہی نہیں ہے اور معیت متکیف نہیں ہے۔ لیکن جو شخص یہ اعتقاد بلا کیفیت رکھنے پر قادر نہ ہو، تو پھر اس کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ صرف معیت وصفی کا عقیدہ رکھے۔

تھانوی صاحب کی یہ عبارت مفاسد کا مجموعہ ہے۔ ہم مختصراً اس بات کو بیان کرتے ہیں۔ توجہ فرمائیں:

۱۔ بوادر النوادر، ص ۵۰-۵۱

ا- 'اللہ تعالیٰ کا ہر جگہ ہونا' جہمیہ کا قول ہے

پہلی بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہر جگہ ہونے کا قول سب سے پہلے جہمیہ نے کیا جیسا کہ ہم نے پیچھے اکابر اہل سنت کی عبارتوں سے اس بات کو ثابت کیا ہے اور یہ بات تو جہمیہ کے بارے میں جاننے والا ہر شخص جانتا ہے، کہ وہ اللہ تعالیٰ کو جسم نہیں سمجھتے تھے، مگر پھر بھی سلف واکابر نے ان کی تکفیر کی۔ اگر تکفیر کی وجہ وہ ہے جو تھانوی صاحب نے بیان کی ہے، تو پھر اکابر اور سلف کی یہ بات یقیناً غلط ہے۔ کیونکہ جہمیہ درحقیقت معیت ذاتی سے معیت جسمانی مراد نہیں لیتے تھے، اور یہ انہیں کافر قرار دیتے تھے، تو پھر یہ ان کی صریح غلطی ہوئی۔ جس کی توجیہ جناب تھانوی صاحب کر سکتے ہیں، ہم بہر حال نہیں کر سکتے۔

۲- معیت ذاتی اور معیت جسمانی سے مراد

دوسری بات یہ ہے کہ پھر تھانوی صاحب اور ان کے مریدوں پر لازم ہے، کہ تاریخی حوالوں سے یہ ثابت کریں کہ جہمیہ 'معیت ذاتی' سے 'معیت جسمانی' مراد لیتے تھے، اور 'علماء' نے صرف اسی خطرے کی وجہ سے اس بات کا ابطال کیا ہے۔ ورنہ اگر یہ خطرہ نہ ہو، تو اس کو عقیدہ بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ سلف کی تمام کتابوں کو پڑھنے کے بعد بھی اسی طرح کی کوئی بات ان سے نہیں نکالی جا سکتی۔ یہ صورتِ قانون صرف اور صرف تھانوی صاحب کے تھانہ بھون میں تیار ہوئی ہے۔

۳- استواء اور معیت بلا کیف

تیسری قابل صد تعجب بات یہ ہے، کہ 'معیت ذاتی' کے ساتھ جب 'بلا کیفیت' کی قید تھانوی صاحب نے لگائی، تو کہا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور سلفی جب 'استواء' کے ساتھ بلا کیفیت کی قید لگاتے ہیں تو وہ پھر ممنوع اور حرام قرار دی جاتی ہے؟ حالانکہ سلفیوں کی وہ بات منصوص بات ہے۔ قرآن میں جگہ جگہ اس بات کا ذکر ہوا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے تو جب 'بلا کیفیت' لگانے سے ضلالت بھی غیر محذور بن جاتی ہے۔ تو استواء کو تو بدرجہ اولیٰ غیر محذور ہونا چاہیے۔

۴- کرامیہ کے لیے چور دروازہ

چوتھی بات یہ ہے کہ تھانوی صاحب کی اس بات سے کرامیہ وغیرہ کے لیے راستہ کھلتا ہے وہ یوں کہ تھانوی صاحب کے کلام کے بعض چالاک شارحین نے لکھا ہے:

'معیت ذاتی ہے، اس کی نہ کوئی کیفیت ہے اور نہ ہی تشبیہ، اس لیے یہ کہنا کہ اللہ مثل ہوا ہر جگہ پر ہے،

درست نہیں ہے۔ اللہ ہر جگہ میں ہے، مگر نہ اس کی کوئی کیفیت ہے اور نہ کوئی تشبیہ۔ اس لیے ہوا کے ساتھ تشبیہ نہ ہوئی۔(۱)

تو کرامیہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے، نہ اس کی کوئی کیفیت ہے اور نہ ہی کوئی تشبیہ، اور یہ تو معلوم ہے کہ لا مناقشة في الاصطلاح۔

۵-معیت سے مراد 'معیت وصفی'

پانچویں بات یہ ہے کہ تھانوی صاحب کا یہ کہنا کہ 'جو شخص یہ اعتقاد بلا کیفیت رکھنے پر قادر نہ ہو، تو پھر مناسب یہ ہے کہ وہ صرف معیت وصفی کا عقیدہ رکھے' سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ مطلوب اصلا معیت ذاتی کا اعتقاد رکھنا ہے، معیت وصفی کا اعتقاد پہلے پر قدرت نہ رکھنے کی صورت میں ہے، حالانکہ یہ بات بالبداہت غلط ہے۔ تمام ائمہ اہل سنت والجماعت نے بشمول امام ابو حنیفہؒ معیت وصفی کی ہی تعلیم فرمائی ہے۔ ان میں کسی سے بھی بسند صحیح معیت ذاتی کا قول وارد نہیں ہے۔

امام بیہقیؒ نے سفیان ثوریؒ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے آیت وهو معكم (۲) کا ترجمہ علم سے کیا أي علمه (۳) یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے۔ ضحاک سے اس کا قول یہ نقل کیا: هو الله عزوجل علی العرش وعلمه معهم (٤) یعنی اللہ تعالیٰ تو عرش پر ہے مگر اس کا علم مخلوق کے ساتھ ہے۔ اور مقاتل بن حیان سے نقل کیا هو فوق عرشه وعلمه معهم (٥) یعنی وہ تو عرش پر ہیں لیکن اس کا علم ان کے ساتھ ہیں۔ یہی قول 'قتادہ' سے ترمذی میں امام ابو حنیفہؒ سے 'الاسماء والصفات' میں اور نعیم بن حماد سے 'اجتماع الجیوش' میں اور امام احمد بن حنبلؒ سے 'شرح اصول الاعتقاد' میں اور محمد بن ابی شیبہ سے 'کتاب العرش' میں اور امام طلمنکی سے 'الوصول' میں اور امام بیہقیؒ سے 'الاسماء والصفات' میں اور دیگر علماء سے منقول ہے۔

ایک مناظر کا دعوائے تطبیق

ہم نے صرف ان لوگوں کا نام لیا جن کو اہل حدیث کے نام سے مسمیٰ نہیں کیا جاتا۔ باقی رہی اہل سنت والجماعت کی کتابیں، تو وہ شمار میں نہیں آسکتیں۔ یہاں ایک پر لطف بات ایک دیوبندی مناظر کی ملاحظہ ہو، لکھتے ہیں:

ایک فریق کہتا ہے کہ اللہ ہر جگہ حاضر و ناظر ہے، دوسرا فریق کہتا ہے کہ یہ درست نہیں ہے بلکہ اللہ

۱-تحفۃ المناظر، ص ۳۶۵ ۲-الحدید،۴ ۳-الأسماء والصفات، ص ۵۳۷
۴-أیضا، ص ۵۳۸ ۵-أیضا

عرش پر ہے اور عرش اس کا مکان ہے۔ ہر جگہ موجود کے لیے مکان کا ہونا ضروری ہے، اور اللہ کے لیے جہت فوق بھی ہے اور اللّٰہ جالس علیٰ العرش، مستقر علیٰ العرش ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ حاضر و ناظر ہے اور صوفیہ کا مذہب بھی یہ ہے (ھو معکم) یعنی معیت ذاتی۔ حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے تطبیق دی ہے: اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر ہے یہ بھی ٹھیک نہیں اور اللہ تعالیٰ عرش پر ہے اور عرش اس کے لیے مکان ہے یہ بھی ٹھیک نہیں ہے۔ جو فریق کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر ہے وہ بھی ٹھیک ہے اور جو کہتے ہیں کہ اللہ عرش پر ہے، وہ بھی ٹھیک ہے۔ (۱)

حالانکہ یہ بات بالبداہت غلط ہے۔ عرش پر مستوی ہونے، اور بندوں کے ساتھ ہونے کو صرف جہال تضاد محسوس کرتے ہیں۔ اہل علم کے ہاں ان دونوں میں کوئی تعارض و تضاد نہیں ہے۔ ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

بل ھو مخیل معنی خطأ عند الجاھل ومفھم معنی صحیحا عند العالم وھو کقولہ تعالی 'وھو معکم أین ماکنتم' فإنہ یخیل عند الجاھل إجتماعا مناقضا لکونہ علیٰ العرش وعند العالم یفھم أنہ مع الکل بالإحاطۃ والعلم۔ (۲)

بلکہ یہ نزول باری تعالیٰ جاہل کے ہاں خطا مفہوم ذہن میں ڈالتا ہے، اور عالم کے ہاں صحیح مفہوم کا افادہ کرتا ہے، یہ نزول بالکل قرآن مجید کی آیت ھو معکم أین ما کنتم کی طرح ہے کہ جاہل آدمی کے خیال میں وہ مفہوم ڈالتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے مستوی علی العرش ہونے سے مناقض و معارض ہے۔ مگر عالم شخص کے نزدیک اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سب چیزوں کا عالم اور ان پر محیط ہے۔

اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اہل علم کے نزدیک ان دو آیتوں میں سرے سے تضاد ہی نہیں ہے۔ تو پھر تطبیق کی کیا ضرورت ہے؟ البتہ جہال کے ہاں آیت استواء اور آیت معیت میں تضاد ہے۔ تو وہ تطبیق پر خوشی منائیں۔

ایک بلیغ نکتہ

ادھر ہم ایک اور بات کی وضاحت کرتے ہیں۔ بعض اہل علم، الرحمن علی العرش استویٰ کا ترجمہ 'رحمٰن عرش پر بیٹھ گیا' سے کرتے ہیں یعنی استواء کی تعبیر 'بیٹھنے' سے کرتے ہیں جیسا کہ ہمارے زمانے کے

۱- تحفۃ المناظر، ص ۳۶۴ ۲- الاقتصاد، ص ۱۳۳

بعض مشہور داعیان توحید وسنت بھی یہی قول کرتے ہیں۔ اللہ ان کے کام اور نام کو اور بھی ترقی عطا فرمائے، آمین۔ اس پر معاصر جہمی حضرات ان کو 'مجسمہ' کا لقب دیتے ہیں اور ان کے خلاف کتابیں لکھی ہیں، کہ یہ شخص گمراہ اور بے دین ہے۔ حالانکہ یہ تہمت بالکل بے جا اور غلط ہے۔ اگر وہ یہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ اس طرح عرش پر بیٹھتا ہے جیسا کہ انسان تخت پر بیٹھتے ہیں تب ان کی بات قابل اعتراض ہوتی۔ مگر جب وہ صرف 'بیٹھنے' کا لفظ رکھتے ہیں جیسا کہ شاہ عبدالقادر دہلویؒ نے اپنے ترجمہ قرآن میں لکھا ہے، تو پھر قابل اعتراض نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جس طرح استواء کو ہم تقسیم کرتے ہیں۔ خالق کے لیے اس کی شان کے مطابق قرار دیتے ہیں اور مخلوق کے لیے اس کی شان کے مطابق، تو اسی طرح 'قرار' اور 'جلوس' کو الگ الگ کیا جا سکتا ہے۔ بلکہ جو لوگ یہ الفاظ استعمال کرتے ہیں تو وہ ان کو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہی استعمال کرتے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

ثم يريد بزعمه أن ينفي هذا فيقول ليس استواء بقعود ولا استقرار ولا يعلم ان مسمى القعود والاستقرار يقال فيه ما يقال في مسمىٰ الاستواء فإن كانت الحاجة داخلة في ذلك فلا فرق بين الاستواء والقعود والاستقرار وليس هو بهذا المعنىٰ مستويا ولا مستقرا ولا قاعدا وان لم يدخل في مسمىٰ ذلك إلا ما يدخل في مسمى الاستواء فإثبات أحدهما و نفي الآخر تحكم۔ (۱)

پھر یہ شخص اپنے دعویٰ کے مطابق چاہتا ہے کہ اس کی نفی کرے اور کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا استواء قعود اور استقرار نہیں ہے، مگر وہ جانتا نہیں ہے کہ قعود اور استقرار کے مسمیٰ میں بھی وہ کچھ کہا جا سکتا ہے جو استواء کے مفہوم میں کہا جاتا ہے۔ اگر حاجت واحتیاج کا دخل اس کے مفہوم میں ہے، تو پھر قعود، استقرار اور استواء کے ممنوع ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے کیوں کہ اس معنیٰ کے لحاظ سے نہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے اور نہ مستقر و قاعد، لیکن اگر اس کے مسمیٰ میں احتیاج کو دخل نہیں ہے، بلکہ وہی مفہوم ہے جو استواء کا ہے تو پھر ایک کا اثبات کرنا اور دوسرے کی نفی کرنا بلا دلیل فیصلہ ہے۔

یہ تو خیر ایک ضمنی مگر اچھی بات ہوئی، ہم یہ بات ثابت کرنا چاہتے تھے کہ تیسرے ٹکڑے سے بھی یہ ثابت ہوا کہ یہ لوگ اشاعرہ و ماتریدیہ نہیں ہیں۔ اس لیے کہ وہ بلا بیان اتصال وانفصال عرش پر اللہ تعالیٰ کی فوقیت کے قائل ہیں مگر یہ لوگ نہ فوقیت علی العرش کے قائل ہیں اور نہ اجسام واعراض کے ساتھ تشبیہ دینے سے پرہیز کرتے ہیں، بلکہ جہمیہ کی طرح ہر بندے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی معیت ذاتی مانتے ہیں۔

۱۔ مجموع الفتاوی، ۳/۳۴

محترم کی پانچویں خیانت

اب ذرا چوتھے ٹکڑے پر ایک نظر ڈالتے ہیں۔ فرقہ اولیٰ کا قول ہے کہ 'استواء، فوقیت اور دیگر اوصاف ان سب کا ایک ہی حکم ہے، اس میں کچھ فرق نہیں ہے۔'(۱)

اس بات سے بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ ان لوگوں اور ماتریدیہ اور اشاعرہ کا مذہب اور قول ایک نہیں ہے۔ کیوں کہ اشاعرہ و ماتریدیہ تمام صفات کا ایک حکم نہیں مانتے بلکہ خود ڈاکٹر صاحب تمام صفات کو ایک حکم میں نہیں مانتے، شیخ محمد بن صالح عثیمینؒ پر نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

علامہ ابن عثیمینؒ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو تمام صفات کے لیے معیار و میزان کہتے ہیں یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن صفات تو ہوں۔ غیر صفات اور اجزائے ذات میں تو معیار نہیں ہے لیکن علامہ ابن عثیمینؒ اجزائے ذات کو صفات باور کرانے پر مصر ہیں۔ غرض امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ضابطہ صفات مثلاً استواء، حیات اور کلام وغیرہ میں تو چلتا ہے۔ ہاتھ، پاؤں اور چہرے وغیرہ میں نہیں چلتا، کیونکہ وہ حقیقت میں صفات نہیں ہیں۔ اجزائے ذات ہیں۔ (۲)

دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں۔ جن کی حقیقت اور جن کا معنیٰ کسی کو معلوم نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی اس کو جانتے ہیں۔ جبکہ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ ان سے مراد ان کا ظاہری معنیٰ ہے، جیسا کہ انسان میں ہاتھ، قدم اور چہرہ وغیرہ ہوتے ہیں۔ البتہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ، چہرہ اور قدم وغیرہ کی شکل معلوم نہیں اور ان کی شکلیں کسی مخلوق کے ہاتھ، پیر اور چہرے کی سی نہیں۔ (۳)

اس عبارت کو بغور ملاحظہ فرمالیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے حوالے سے بھی اور امام ابن تیمیہؒ اور امام ابن القیمؒ کے حوالے سے بھی، تاکہ آنے والی عبارت سے اس کا موازنہ کر سکیں۔ مگر ایک اور مقام میں یہی بات جس پر ابھی اوپر اس کی تنقید منقول ہوئی۔ اہل سنت والجماعت سے نقل کی ہے لکھتے ہیں

فرقہ معتزلہ ان کے ظاہری معنیٰ کو چھوڑ کر تاویلات کرنا واجب کہتا ہے، مثلاً ید سے قوت و قبضہ اور وجہ سے ذات الٰہی مراد لینا واجب سمجھتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان سے ہاتھ اور چہرہ ہی

۱- سلفی عقائد ص ۲۳۱ ۲- أیضاً ص ۱۰۸

۳- سلفی عقائد ص ۲۶۵

مراد ہو تو اللہ تعالیٰ تو انسانوں کے مثل ہو جائیں گے، حالانکہ قرآن پاک میں ہے 'لیس کمثلہ شيء' اس کی مثل کوئی شے نہیں ہے۔ معتزلہ کی یہ بات درست نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے ید (ہاتھ) ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مخلوق کا سا ہاتھ ہو، بلکہ اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے، لیکن مخلوق کی طرح نہیں اور اللہ کا چہرہ ہے، لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں، پس وہ ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے شایانِ شان ہیں۔(۱)

ہم کہتے ہیں، کہ پہلی عبارت میں امام ابن تیمیہؒ اور امام ابن القیمؒ پر جو اعتراض مذکور ہے، یہ عبارت اس کا شافی جواب ہے، ہم اپنی طرف سے ادھر کوئی جواب تحریر نہیں کرتے۔ اس مبحث سے معلوم ہوا کہ ڈاکٹر صاحب صفات خبریہ اور صفات عقلیہ کے لیے ایک ہی ضابطہ نہیں مانتے۔ تو کس طرح فرقہ اولیٰ کا عقیدہ ان کے عقیدہ جیسے ہوا حالانکہ وہ تمام اوصاف کو ایک ہی حکم میں رکھتے ہیں۔ یہی بات ایک دوسرے جہمی نے بھی لکھی ہے:

حافظ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن القیم رحمہما اللہ نے صفات باری تعالیٰ کے متعلق یہ بات کہی ہے کہ تمام صفات باری تعالیٰ کا حکم ایک ہے اور صفات فعلیہ اور صفات خبریہ وغیرہ میں کوئی فرق نہیں ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ جملہ صفات خداوندی یکساں اور ان سب کا حکم ایک نہیں ہے۔ علماء امت اور سلف صالحین نے ان میں کئی فروق بیان کیے ہیں۔(۲)

ان دو مذکور عبارات سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ سلفی مثلاً ابن تیمیہؒ اور ابن القیمؒ، اور شیخ ابن عثیمینؒ تمام صفات کے لیے ایک ہی ضابطہ مانتے ہیں اور فرقہ اولیٰ کا بھی یہی مسلک ہے۔ الحمدللہ۔ تو اس طویل بحث سے معلوم ہوا کہ فرقہ اولیٰ ٹھیٹھ اہل حدیث اور سلفی ہیں۔ کیونکہ وہ قرآن وسنت میں وارد کل صفات پر ایمان رکھتے ہیں، لیکن ان کے حقائق مختصة بذاته تعالىٰ اور ماهيات لائقة به تعالىٰ کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ کی فوقیت علی العرش اور نزول پر ایمان رکھتے ہیں اور تمام صفات کا ایک ہی ضابطہ مانتے ہیں۔ اشاعرہ و ماتریدیہ کب ان چیزوں پر ایمان رکھتے ہیں؟

اس طویل بحث سے یہ حقیقت بھی روزِ روشن کی طرح واضح ہوگئی کہ ہندوستان میں قریب زمانے میں مولانا وحید الزمان کیرانوی علیہ الرحمہ وغیرہ سے اللہ تعالیٰ کی صفات کے مسئلے میں 'غلو' کا جو ظہور ہوا، تو اس کے جواب میں پھر ویلوری صاحب نے لکھا اور اکابر اہل حدیث نے اس پر دستخط کیے اور اہل حدیث جو فرقہ اولیٰ ہے کے مذہب اور مسلک کو درست قرار دیا، اہل حدیث کے اکابر اپنے مسلک سے سرمو کے بمقدار بھی

۱- اسلامی عقائد، ص ۴۳ ۲- لامذہبیت، ص ۱۸۸

نہیں ہٹے، البتہ ڈاکٹر صاحب کے اکابر یعنی مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا خلیل احمد سہارنپوری اور مفتی عزیز الرحمٰن دیوبندی نے مسلک اہل حدیث کو مبنی بر صواب قرار دیا۔ الحمد للّٰہ علی کل حال۔

اب ڈاکٹر صاحب یا تو ان کی مان لیں اور مذہب اہل حدیث کو درست قرار دیں، بلکہ قبول کریں، یا پھر کم از کم اہل حدیث کو بُرا نہ مانیں۔

فیصلہ تیرا، تیرے ہاتھوں میں دل یا شکم؟

اپنے اکابر کی عبارات

چوتھی گزارش یہ ہے کہ ہم نہیں جانتے کہ ڈاکٹر صاحب کا اس قول سے کیا مطلب ہے کہ ''اور یہ تک بھول گئے کہ خود ان کے بڑے مثلاً شیخ نذیر حسینؒ، مولانا محمد حسین آزاد (بٹالویؒ) شمس الحق عظیم آبادیؒ اور مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ سلفی عقائد کے حاملین کو کیا سمجھتے تھے؟''

اگر یہ مطلب ہے کہ انہوں نے اپنی تقریظات میں ان لوگوں پر تنقید کی ہے، جن کے 'غلو' کا اظہار اس کتاب کے سوال و جواب میں ہوا تھا، اور فرقہ اولیٰ یعنی اہل حدیث اور سلفیوں کی تصویب کی ہے، تو یہ بات قابل صد ستایش ہے۔ اس میں کسی قسم کا عار نہیں ہے۔

وعيرها الواشون أني أحبّها
وتلك شكاة ظاهر عنك عارها

اور اگر یہ مراد ہے کہ علمائے اہل حدیث بھی صفات میں وہی موقف رکھتے ہیں جو اشاعرہ و ماتریدیہ کا ہے، تو حاشا وکلا، ایسی کوئی بات ثابت نہیں ہے۔ اگر شبہ ہو تو توضیح کی خاطر ہمارے اکابر کی ایک دو عبارتیں ملاحظہ ہوں۔ محدث عظیم آبادیؒ نزول باری تعالیٰ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

الحاصل أن هذا الحديث وما أشبهه من الأحاديث في الصفات كان مذهب السلف فيها الإيمان بها وإجراء ها علىٰ ظاهرها ونفي الكيفية عنها وقد أطال الكلام في هذه المسئلة وأشباهها من الأحاديث الصفات حفاظ الإسلام كابن تيميةؒ وابن القيمؒ والذهبيؒ وغيرهم فعليك بمطالعة كتبهم۔ (۱)

خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث اور اس جیسی دیگر احادیث جو صفات الٰہی کے باب میں وارد ہیں ان میں سلف صالحین کا مذہب یہ ہے کہ ان پر ایمان لایا جائے اور ان کو ظاہر پر جاری کیا جائے اور ان سے کیفیت کو نفی کیا جائے، اس مسئلہ اور اس جیسے دیگر مسائل میں جو صفات سے متعلق ہیں دین کے

۱۔عون المعبود، ۴/۱۲۰

محافظین مثلاً شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ، حافظ ابن القیمؒ اور حافظ ذہبیؒ نے طویل کلام کیا ہے۔ تو تم ان کی کتابوں کا مطالعہ کر لیا کرو۔

دیکھو، نصوص کو ظاہر پر چلانے کی بات کی ہے، اور ان سے کیفیت کی نفی کی ہے۔ کیا اشاعرہ و ماتریدیہ نصوص کو ظاہر پر جاری کرتے ہیں؟ اور ان سے صرف کیفیت کی نفی کرتے ہیں نہیں بھائی وہ تو نصوص کے ظاہر کو کفر و ضلالت کہتے ہیں۔ اور محدث مبارکپوریؒ نے لکھا:

ومنهم من أجراه علىٰ ما ورد مؤمنا به علىٰ طريقة الإجمال منزها لله تعالىٰ عن الكيفية والتشبيه، وهم جمهور السلف ونقله البيهقي وغيره عن الأئمة الأربعة والسفيانين والحمادين والأوزاعي والليث وغيرهم وهذا القول هو الحق فعليك باتباع جمهور السلف وإياك أن تكون من أصحاب التأويل۔(۱)

کچھ لوگوں نے اس حدیث کو جس طرح وہ وارد ہوا ہے، اس پر جاری کر دیا ہے۔ اس پر مجمل ایمان رکھتے ہوئے، اور اللہ تعالیٰ کو تشبیہ و کیفیت سے منزہ سمجھتے ہوئے، یہ لوگ جمہور سلف ہیں۔ امام بیہقیؒ نے ایمہ اربعہ، سفیان بن عیینہ، سفیان ثوریؒ، حماد بن زید اور حماد بن ابی سلمہ، اوزاعیؒ اور لیث وغیرہ سے یہی قول نقل کیا ہے اور یہی قول درست اور حق ہے۔ تم پر جمہور سلف کا اتباع لازم ہے، خبردار اہل تاویل سے اپنے آپ کو دور رکھو۔

اور محدثؒ رحمانی فرماتے ہیں:

الحق عندنا هو قول جمهور السلف فنؤمن بما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة علىٰ طريق الإجمال وننزه الله سبحانه وتعالىٰ عن الكيف والشبه بخلقه ونذهب إلى ما وسع سلفنا الصالح من السكوت عن التاويل۔ (۲)

ہمارے نزدیک جمہور ہی کا موقف اور قول حق ہے، تو جو صفات قرآن اور سنت صحیحہ میں وارد ہیں، ہم ان پر اجمالاً ایمان رکھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کو کیفیت اور مشابہت مخلوق سے منزہ سمجھتے ہیں اور ہم تاویل سے سکوت کو درست جانتے ہیں جیسا کہ ہمارے سلف صالحین کے لیے درست تھا۔

نواب صاحب کا عقیدہ

باقی رہے نواب صدیق حسن خان صاحب تو ان کے بارے میں اس مسئلے پر ایک مکمل رسالے کو

۱۔ عون المعبود، ۴/۱۲۰ ۲۔ تحفۃ الأحوذی، ۲/ ۵۳۸، إنجاز الحاجۃ، ۵/۱۵۲

۲۔ المرعاۃ، ۴/ ۲۱۸

مرتب کیا جا سکتا ہے، احباب ان کی کتابوں میں سے 'الانتقاد الرجیح' 'فتح الباب' اور 'قطف الثمر' وغیرہ کو دیکھ سکتے ہیں۔ ہم صرف دو تین عبارتیں پیش کرتے ہیں۔ ایک جگہ استواء کے بارے میں فرماتے ہیں:

اللہ تعالیٰ عرش پر ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے عرش پر مستوی ہونے کا ذکر قرآن مجید میں سات جگہ آیا ہے۔ اور احادیث میں بے شمار جگہ یہ صفت مذکور ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جو اپنا وصف استوی علی العرش کا بیان کیا ہے ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں ہمیں اس کی کیفیت جاننے اور اس کی تاویل کرنے سے کوئی سروکار نہیں اس کے علو وتفوق اور اس علی واعلیٰ کے عرش عظیم پر مستوی ہونے کے ثبوت پر قرآن و حدیث میں بہت سے دلائل موجود ہیں۔(۱)

پھر آگے فوقیت باری تعالیٰ کے اثبات کرنے والی آیات کے بارے میں فرمایا کہ

اس سے ثابت ہوا کہ استواء اور فوقیت کی آیات واحادیث محکمات ہیں اور آیات معیت وقرب وغیرہ متشابہ ہیں۔ لہٰذا متشابہ کو محکمات کی طرف لوٹانا چاہیے۔ محکمات کو متشابہات کیساتھ رد نہیں کیا جا سکتا۔(۲)

پھر حافظ ابن القیمؒ سے نقل کیا:

جہمیہ نے ان سب نصوص کو متشابہ ٹھہرایا ہے اور پھر متشابہ کو محکم پر مسلط کر کے اس کا رد کیا ہے اور پھر متشابہ کو محکم کہا ہے۔ کبھی تو اس کے ساتھ باطل پر حجت پکڑی ہے اور کبھی اس کے ساتھ حق کو دفع کیا ہے جسے تھوڑی سی سمجھ بوجھ ہے وہ یہ جانتا ہے کہ از روئے دلالت نصوص میں سے کوئی چیز ان نصوص کے مضمون سے ظاہر تر اور مبین تر نہیں ہے۔ جب یہی نصوص متشابہ ٹھہریں، تو ساری شریعت متشابہ ہوئی اور کوئی چیز شریعت میں محکم نہ رہی۔(۳)

مسئلہ استواء کے سلسلے میں ایک دلچسپ بات نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم نے یہ لکھی ہے:

کہ مندرجہ بالا سات آیات میں اللہ تعالیٰ کا عرش پر استواء پوری صراحت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے۔ 'شاہ عبدالقادرؒ نے دو جگہ پر ان آیات کا ترجمہ یوں کیا ہے۔ 'پھر بیٹھا عرش پر' اور چار جگہ یوں کیا ہے 'پھر قائم ہوا تخت پر' اور مولوی رفیع الدین دہلویؒ نے یوں ترجمہ کیا ہے 'پھر قرار پکڑا اوپر عرش کے' ان کے والد محترم شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے یوں ترجمہ کیا ہے 'باز مستقر شد بر عرش' صحیح بخاری میں سیدنا ابن عباسؓ سے یہی ترجمہ منقول ہے۔ یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ یہ آیات لفظاً محکم اور کیفیتاً متشابہ ہیں۔ لغتاً ان کا ترجمہ کرنا درست ہے۔ ان پر ایمان لانا واجب ہے۔ اور ان کی

۱- مجموعہ رسائل، ۳/۸۳ ۲- ایضاً، ۳/۱۹۸ ۳- ایضاً، ۳/۱۶۹

کیفیت سے متعلق سوال کرنا بدعت ہے۔(۱)

ڈاکٹر صاحب اور ان کے اصحاب کو چاہیے کہ شاہ ولی اللہؒ، شاہ عبدالقادرؒ اور شاہ رفیع الدینؒ کو بھی سلفیوں کی طرح گمراہ اور بے دین قرار دیں۔

۱۔ مجموعہ رسائل، ۳/۱۳۲

اہلِ تکفیر کی گرم گفتاری

سلفی اور تکفیر

ڈاکٹر صاحب نے ایک عنوان بنام 'سلفیوں کی نظر میں اشاعرہ وماتریدیہ گمراہ ہیں، بلکہ ان کے نزدیک کافر ہیں' قائم کیا ہے۔ اس سے ان کا مقصود ظاہر ہے کہ سلفیوں کو بدنام کرنا ہے۔

ہم کہتے ہیں، نہیں بھائی! سلفی اور اہل حدیث بلا وجہ کسی کو کافر نہیں کہتے، اشاعرہ وماتریدیہ خود ایک دوسرے کے فتوئی سے کافر ہوئے ہیں۔ فتاوی اور عبارتیں آگے آرہی ہیں۔

چور اپنے عیب کو چھپانے کے لیے دوسروں پر چوری کے الزامات لگاتے ہیں۔ اگر صرف 'امام العصر جرکسی' کی گالیوں کو جمع کیا جائے تو ایک مکمل رسالہ بن جائے۔

جو لوگ ابن تیمیہ کو 'شیخ الاسلام' کا لقب دینے والوں کی بھی تکفیر کریں وہ کس منہ سے دوسروں کو تکفیر کا الزام دے سکتے ہیں؟

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ، امام ابن القیمؒ اور امام محمد بن علی الشوکانیؒ کو کس نے کافر قرار دیا ہے؟ گالی اور تکفیر کے فن شریف کو آپ کے اکابر نے پروان چڑھایا ہے۔ اس پر آپ جتنا فخر کریں، کر سکتے ہیں۔

ایک مشہور مولانا صاحب جس کو آپ لوگ اپنے حلقے میں 'شیخ العرب والعجم' گردانتے ہیں' دیکھو ہمارے اکابر کے بارے میں کیا مشک افشانی کرتے ہیں:

> شان نبوت وحضرت رسالت علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں وہابیہ نہایت گستاخی کے کلمات استعمال کرتے ہیں اور اپنے آپ کو مماثل ذات سرور کائنات خیال کرتے ہیں، اور نہایت تھوڑی سی فضیلت زمانہ تبلیغ کی مانتے ہیں اور اپنی شقاوت قلبی وضعف اعتقادی کی وجہ سے جانتے ہیں کہ ہم عالم کو ہدایت کر کے راہ پر لا رہے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ رسول مقبول علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کوئی حق اب ہم پر نہیں، اور نہ کوئی احسان اور فائدہ ان کی ذات پاک سے بعد وفات ہے اور اس وجہ سے توسل دعاء میں آپ کی ذات پاک سے بعد وفات ناجائز کہتے ہیں۔ ان کے بڑوں کا مقولہ ہے۔ معاذ اللہ ثم معاذ اللہ نقل کفر کفر نباشد کہ ہمارے ہاتھ کی لاٹھی ذات سرور کائنات علیہ السلام

والصلوٰۃ سے ہم کو زیادہ نفع دینے والی ہے۔ ہم اس سے کتے کو بھی دفع کر سکتے ہیں، اور ذات فخر عالم صلی اللہ علیہ الصلوٰۃ سے تو یہ بھی نہیں کر سکتے۔ (۱)

اگر چہ جناب مدنی صاحب نے خود بھی کفر کی تصریح کی ہے، کہ نقل کفر کفر نباشد، مگر ہم کہتے ہیں:

۱- کہ جو شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی ذات کا مماثل قرار دے،

۲- اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صرف زمانہ تبلیغ کی فضیلت مانے،

۳- اور کہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہم پر اب کوئی حق نہیں،

۴- اور کہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو میری لاٹھی زیادہ نفع بخش ہے۔

تو اس شخص کے بارے میں ڈاکٹر صاحب اور دیگر جہمی حضرات کیا کہیں گے؟ اس کو مسلمان رہنے دیں گے؟

تعجب ہے کہ اس مولانا صاحب کو 'شیخ العرب والعجم' قرار دیا جاتا ہے۔ جناب احمد رضا بریلوی نے 'حسام الحرمین' میں دیوبندیوں کے ساتھ اتنا ظلم نہیں کیا ہے، جو جناب مدنی نے 'الشہاب الثاقب' میں سلفیوں کے ساتھ کیا ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ جو لوگ تحریف قرآن کر سکتے ہیں، ان کے لیے سلفیوں کی کتابوں میں تحریف کیوں کر مشکل ہو سکتی ہے؟

آن کہ بر افلاک رفتارش بود
بر زمین رفتن چہ دشوارش بود؟

حالانکہ علمی دنیا میں ثانوی حوالہ جات کا بھی اعتبار نہیں ہے، بے حوالہ باتیں تو خیر دور کی بات ہے۔ مگر ان 'علمی تحریفات' سے اس مکتب علم وہنر میں کوئی 'شیخ الہند' بنتا ہے، اور کوئی 'شیخ العرب والعجم' اور کوئی 'قطب الارشاد' بنتا ہے تو کوئی 'قطب العالم'۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

اب ہم چند اقوال پیش کریں گے، جن سے اندازہ ہو جائے گا کہ تکفیر کون لوگ کرتے ہیں اور کن لوگوں کی کرتے ہیں، ہم اگر چاہیں تو پوری کتاب اس قسم کی عبارات سے بھر سکتے ہیں، مگر ضرورت کی خاطر انہی چند عبارتوں پر اکتفا کریں گے۔

حنفیوں کی تکفیری مہم

عبدالشکور سالمی سے شاید ہی کوئی ماتریدی عالم ناواقف ہوگا، بلکہ اب تو یہ کتاب ایک حلقے نے نصابِ مدارس میں داخل کی ہے، اس سے ہم تکفیر کے چند اقوال نقل کرتے ہیں۔

۱- الشہاب الثاقب، ص ۵۰

ڈاکٹر صاحب اگر اس کی تردید کرنا چاہتے ہوں، تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنے اکابر کی تحریروں سے یہ بات ثابت کریں، کہ انہوں نے 'سالمی' کی اس تکفیری مہم پر تنقید کی ہے یا اس کی تردید کی ہے۔ صرف اپنی بات کرنے سے یہ مسئلہ حل نہیں ہوگا۔ سالمی ایک جگہ اشاعرہ سے یہ نقل کرتے ہیں:

قالت الأشعرية أن النبوة لا تزول بالموت وتزول بالذنب وهذا خطأ عظيم لأنه لو جاز زوال النبوة بالذنب والزلة لا يقع الفرق بين الإيمان والكفر۔(۱)

اشعریوں نے کہا ہے کہ نبوت موت سے زائل نہیں ہوتی، مگر گناہ سے زائل ہو جاتی ہے۔ یہ ایک عظیم خطا ہے کیونکہ اگر نبوت کا گناہ اور لغزش سے زائل ہونا جائز ہو جائے، تو پھر کفر اور ایمان کے درمیان فرق واقع نہیں ہوگا۔

ایک جگہ اس سے پہلے لکھا ہے:

وقالت المتقشفة أن النبي عليه السلام يصير معزولا بالذنب وكذلك بالموت هذا كفر۔(۲)

متقشفہ گروہ نے کہا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نبوت سے گناہ اور موت دونوں کے ذریعے معزول ہوتے ہیں اور یہ بات کفر ہے۔ ایک جگہ اور تحریر کرتے ہیں کہ

ومن جوز زوال النبوة عن النبي عليه السلام فإنه يصير كافرا۔(۳)

جس آدمی نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نبوت کا زائل ہونا جائز قرار دیا ہے، وہ کافر ہے۔

اس بحث سے صاف صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ عبدالشکور سالمی کے نزدیک اشعری لوگ کافر ہیں۔

ذرا غور فرمالیں ڈاکٹر صاحب!

اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا

دوسری جگہ اشاعرہ کی تکفیر کے سلسلہ میں لکھتے ہیں:

قال أهل السنة والجماعة أن الله لم يزل كان خالقا موصوفا بهذه الصفة وسائر الصفات من صفات الذات وصفات الفعل وقالت الأشعرية والكرامية ما لم يخلق لم يكن خالقا وهذا كفر۔(٤)

اہل سنت والجماعت کا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے اس صفت اور باقی تمام صفات سے

۱- التمہید، ص ۸۵
۲- ایضاً، ص ۸۵
۳- ایضاً، ص ۷
۴- ایضاً، ص ۵۰

موصوف ہے، چاہے وہ صفات ذاتیہ ہوں، یا صفات فعلیہ۔ اشاعرہ وکرامیہ کا قول ہے کہ جب تک اللہ تعالیٰ مخلوق کو پیدا نہیں کرتا اس وقت تک وہ خالق نہیں ہوتا، لیکن یہ کفر ہے۔

امام ابو جعفر طحاویؒ نے بھی اس مسئلہ سے عقیدہ میں تعرض کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

ليس منذ خلق الخلق إستفاد اسم الخالق ولا بإحداث البرية إستفاد اسم الباري، له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق۔ (۱)

یعنی اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی تخلیق سے خالق کے اسم کا استفادہ نہیں کیا، اور نہ بریت کے وجود میں لانے سے اس نے باری کا اسم پایا۔ ربوبیت اس کے لیے مربوب کے وجود سے پہلے ثابت تھی، اسی طرح خالقیت اس کے لیے مخلوق کی تخلیق سے پہلے ثابت تھی۔

خلاصہ یہی ہے کہ انسان کا کمال ان کا کسب ہوتا ہے۔ اس لیے اسے حاصل کرنے کے بعد وہ اس نام اور تعریف کا مستحق ہو جاتا ہے۔ جیسے کوئی آدمی نجار بنتا ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ تو ایسے نہیں ہے، ان کی صفات ایسی نہیں ہوتی۔ اکمل الدین بابرتیؒ نے لکھا ہے:

ونحن نقول أن اللّٰه تعالىٰ بجميع صفاته قديم لأن اللّٰه تعالىٰ مدح نفسه في الأزل بصفات الفعل ...... ولأن صفات الفعل لو كانت حادثة في ذات اللّٰه يلزم أن يكون محلا للحوادث وهو باطل۔ (۲)

ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی تمام صفات کے ساتھ قدیم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی توصیف ازل میں بھی صفات فعلیہ سے کی ہے...... اور صفات فعلیہ اگر حادث ہو جائیں' اللہ تعالیٰ کی ذات میں' تو پھر وہ محل حوادث بنے گا، اور یہ باطل ہے۔ یہی بات صاحب امالی شیخ سراج الدین اوشیؒ نے کی ہے کہ

صفات الذات والأفعال طرا قديمات مصونات الزوال

اور مولانا انور شاہ دیوبندیؒ نے بھی تصریح کی ہے کہ ماتریدیہ صفاتِ فعلیہ کو بھی قدیم مانتے ہیں:

والصفات بنحويها قديمة ذاتية كانت أو فعلية نعم تعلقاتها حادثة۔ (۳)

صفات الٰہیہ دونوں قسموں کے ساتھ قدیم ہیں، چاہے صفات ذاتیہ ہوں یا صفات فعلیہ، ہاں تعلقات ان کے حادث ہیں۔

اس بات کی تفصیل اس ضرورت کی بنا پر کی کہ عام طور پر سلفیہ کی تکفیر اس وجہ سے کی جاتی ہے کہ ان

۱۔ العقيدة الطحاوية، ص ۵۰
۲۔ شرح الطحاویۃ للبابرتیؒ، ص ۵۰
۳۔ فیض الباری، ۴/۵۲۲

کے بعض مسائل سے اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ ہم 'خلق' اور 'حادث' میں فرق کرتے ہیں۔ جس کی تفصیل آگے آ جائے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔ محل مخلوق ہونا اور محل حادث ہونا ہمارے ہاں الگ الگ چیزیں ہیں۔ متکلمین ان دونوں میں فرق نہیں کرتے۔ تو اگر یہی وجہ تکفیر سلفیہ ہے تو پھر اشاعرہ آپ کے نزدیک کافر کیوں نہیں ہیں؟ ان کی بھی تکفیر ہونی چاہیے، جیسا کہ سالمی نے کی بھی ہے۔ مگر پھر وہ اہل سنت کیسے رہیں گے، جیسا کہ ڈاکٹر صاحب باور کرانا چاہتے ہیں؟ اس کی توضیح ان کے ذمے ہے۔

بعض صفات کی تاویل بھی کفر ہے

تیسری جگہ معتزلہ کی تکفیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اعلم بأن المعتزلة والجهمية أنكروا الصفات كلها مثل السمع والبصر وقالوا إن الله تعالىٰ سميع بصير وليس له سمع ولا بصر وقال بعض المعتزلة إن الله تعالىٰ ليس بسميع ولا بصير ولا رائي ولا مرئي بل يعلم هذا كله وهم كفروا بالله لأنهم أنكروا النص۔ (۱)

جان لو کہ معتزلہ اور جہمیہ نے تمام صفات باری تعالیٰ کا انکار کیا ہے جیسے سمع اور بصر وغیرہ، کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سمیع اور بصیر تو ہے، مگر اس کے لیے سمع اور بصر ثابت نہیں ہیں۔ بعض اور معتزلہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ سمیع اور بصیر، رائی اور مرئی کچھ بھی نہیں ہے، بلکہ وہ یہ سب جانتا ہے۔ ان لوگوں نے کفر کا ارتکاب کیا ہے کیونکہ نص کے منکر ہو گئے ہیں۔

یعنی انہوں نے سمع و بصر کی علم سے تاویل کی، تو کافر بن گئے، مگر 'عین'، 'ید'، 'وجہ' وغیرہ صفاتِ خبریہ کی تاویل و تعبیر، علم، قدرت اور ذات سے کرنے والے نہ کافر ہوتے ہیں اور نہ نص کے منکر۔ ان لوگوں کے دو میزان ہوتے ہیں، ایک مخالفین کے لیے اور ایک موافقین کے لیے۔ ایک ہی بات سے مخالف کافر بنتے ہیں، اور موافق 'مؤمن خالص'۔ امام شافعیؒ نے فرمایا تھا

عين الرضا من كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا

ہم کہتے ہیں کہ اگر سمع و بصر کی تعبیر علم کے ذریعے کرنے سے وہ کافر بن گئے، تو یہ بات تو خود احناف نے بھی کی ہے۔ ابن الھمام حنفی لکھتے ہیں:

واعلم أنهما يرجعان إلى صفة العلم مما قدمنا أن الرؤية نوع علم والسمع كذلك۔ (۲)

۱- التمہید، ص ۵۳ ۲- المسایرہ، ص ۷۶

جان لو کہ سمع و بصر کا رجوع علم کی طرف ہے اس لیے کہ ہم نے پہلے وضاحت کی ہے کہ رؤیت بھی ایک قسم کا علم ہے اور سمع بھی اسی طرح ہے۔

صفات کے تعدد کا قول بھی کفر ہے

اگر ڈاکٹر صاحب کا یہ خیال ہو کہ اس ضرب سے ابن الہمام محفوظ ہیں، کیونکہ وہ صفت سمع و بصر کے منکر نہیں ہیں، بلکہ ثبوت کے بعد اس کا رجع علم کی طرف مانتے ہیں، تو ہم کہیں گے کہ بھائی! کہاں کہاں کس کس کو بچائیں گے، دوسری عبارت ملاحظہ ہو، لکھتے ہیں:

قال أهل السنة والجماعة صفات الله لا تتكرر ولا تتعدد بيانه وهو أنه جل جلاله فاعل فعل واحد ويفعل جميع المفعولات بفعل واحد وهو حي بحياة واحدة ويسمع بسمع واحد ويسمع جميع المسموعات بسمع واحد فهو متكلم بكلام واحد وسائر الصفات أيضاً كذلك والمعنىٰ فيه هو أن صفاته قديمة والعدد والتكرار من صفات المحدثات ولو قلنا أن صفاته تدخل في حد التكرار يؤدي إلى زوال صفة وحدوث الثاني حتىٰ يكرر وهذا كفر علىٰ ما ذكرنا۔ (١)

اہل السنّت والجماعت کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں تعدد و تکرار نہیں ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فعل واحد سے فاعل ہے، تمام مفعولات ایک ہی فعل سے کرتے ہیں۔ ایک ہی حیات سے زندہ ہے، ایک ہی سمع سے سمیع ہے تمام مسموعات ایک سمع سے سنتے ہیں۔ ایک ہی کلام سے متکلم ہے اور اس کی تمام صفات ایسی ہیں۔ علت اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں۔ تعدد اور تکرار محدثات کی صفات میں سے ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات تکرار کی حدود میں داخل ہوتی ہیں، تو پھر یہ صفت اولیٰ کے زوال اور صفت ثانی کے حدوث کی طرف لے جانے والا قول ہوگا، تاکہ تکرار حاصل ہو جائے، اور یہ جیسا کہ ہم نے کہا، کفر ہے۔

پتہ نہیں یہ لوگ کس دنیا میں رہتے ہیں؟ محسوسات کی دنیا میں بھی ایسا نہیں ہوتا۔ ایک شخص عالم ہے، پھر نجار بن جاتا ہے، تو کیا نجاری سیکھنے کی وجہ سے اس کا علم زائل ہو جائے گا؟ اسی طرح سمع وبصر علم سے متغایر ہیں، عین علم نہیں ہے، ہم محسوسات میں عالم کو دیکھتے ہیں، وہ بصیر و سمیع نہیں ہوتا، سمیع و بصیر کو دیکھتے ہیں، وہ عالم نہیں ہوتا۔ بلکہ خود سمع و بصر میں فرق ہے۔ ایک سے اس چیز کا ادراک ہوتا ہے جو دوسرے سے نہیں ہوتا۔

١- التمہید، ص۵۸

جب ایک حادث مخلوق میں ایسا ہوتا ہے، تو اللہ تعالیٰ تو بہت اعلیٰ و برتر ہے، جس کی کوئی مثال نہیں ہے۔

اے برون از وہم و قال و قیل من
خاک بر فرق من و تمثیل من

وہ کیوں اپنی صفات میں مخلوق سے کمتر اور فروتر ہوں گے؟ عبدالشکور سالمی آگے لکھتے ہیں:

من أنكر صفة من صفات الله يصير كافرا ولو زاد صفة يصير كافرا...... وصفاته واحدة في الحقيقة حتىٰ أنه لو قال إن قدرة الله وحياته شيئان أو عددان أو اثنان يصير كافرا۔ (١)

اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ایک کے انکار سے بھی آدمی کافر ہو جاتا ہے جیسا کہ ایک صفت کی زیادتی سے کافر ہو جاتا ہے...... اللہ تعالیٰ کی تمام صفات درحقیقت ایک ہی ہیں۔ اگر کسی نے اللہ تعالیٰ کی قدرت اور حیات کو دو چیزیں قرار دے دیا تو وہ بھی کافر ہو جائے گا۔

غیریت صفات کا مفہوم

ہم کہتے ہیں کہ اگر مفہوما بھی دو چیزوں کی نفی اس صاحب کا غرض ہے، تو اس سے بڑھ کر جہالت دنیا میں کوئی نہیں ہے۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ حقیقتاً ان میں غیریت نہیں ہے، یعنی صفتِ علم، صفتِ ارادہ اور اسی طرح کی دیگر صفات بعینہ ایک ہیں، تو پھر صفات سبعہ ماننے کی کیا ضرورت ہے؟ اور ایک کیوں کر ہوں گے؟ ممکن ہے ڈاکٹر صاحب ہماری مشکل کشائی فرمائیں۔ اس عبارت میں زیادت کے قول سے 'تکوین' کا اضافہ کرنے والے ماتریدی بھی کافر ہو گئے، اور 'صفات خبریہ' کا اضافہ کرنے والے سلفی تو یقیناً کافر ہو گئے، صفات سبعہ ماننے والے بھی نہیں بچے۔ ڈاکٹر صاحب کو معلوم ہو گا کہ شیخ سراج الدین اوشیؒ نے لکھا ہے:

صفات الله ليست عين ذات
ولا غيرا سواه ذا انفصال

ملا علی قاریؒ نے ذا انفصال کی شرح میں لکھا:

وقوله ذا انفصال مشيرا إلى المراد بالغيرية الغيرية الاصطلاحية وهو الذي يمكن انفصاله عن الذات لا الغيرية اللغوية لظهور التغاير بين الذات والصفات۔ (٢)

ناظم نے ذا انفصال کے قول میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ 'غیریت' سے مراد 'غیریت اصطلاحی'

١- التمہید، ص ٥٩ ٢- ضوء المعالی، ص ١٨

ہے۔یعنی وہ کہ جس کی جدائی ذات باری تعالیٰ سے ممکن نہیں ہوتی ہے۔صفات اللہ تعالیٰ سے جدا نہیں ہوسکتیں،'غیریت لغوی' مرادنہیں ہے،کیونکہ ذات وصفات کے درمیان تغایر لغوی ظاہر ہے۔

پھر سالمی کی اس عبارت وصفاته واحدة في الحقيقة کے خلاف بھی اقوال موجود ہیں۔ایک دوسرا شارح لکھتا ہے:

فإن قيل لك: صفات اللّٰه واحدة أو متغايرة؟ فقل: ليست بواحدة ولا متغايرة ...... لأنه لو قلنا هي واحدة فقد غلطنا صفاته وهو مذهب القدرية والمعتزلة أنهم يجعلون الإرداة والمشية والقضاء والقدر والحكم كلها علىٰ معنى العلم وعن هذا أنكروا الإرادة والمشية والقضاء علىٰ الشر وكلام اللّٰه يرد عليهم وقد بينا ذلك وإن قلنا هي متغايرة فقد أوقعنا المغايرة بين الذات والصفات وهو مذهب الأشعرية والكرامية أنهم يجعلون صفات الفعل محدثة وذلك لايجوز۔ (۱)

اگر تم سے پوچھا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات درحقیقت ایک ہیں یا متغایر؟ تو تم جواب میں کہو کہ نہ ایک ہے اور نہ ایک دوسرے سے متغایر...... کیونکہ اگر ہم کہیں کہ ایک ہے،تو ہم نے اللہ تعالیٰ کی صفات میں غلطی کی کہ ان کو ایک قرار دیا۔یہ تو معتزلہ اور قدریہ کا مذہب ہے کہ وہ ارادہ،مشیت، قضاوقدر اور حکم سب کو معنیٰ علم میں قرار دیتے ہیں۔اسی بنا پر انہوں نے ارادہ،مشیت اور قضائے شر کا انکار کیا۔لیکن اللہ تعالیٰ کا کلام ان کی تردید کررہا ہے،اور ہم نے اس کو بیان کیا ہے اور اگر ہم کہیں کہ صفات الٰہی متغائر اور ایک دوسرے سے جدا ہیں،تو پھر ہم نے ذات اور صفات کے درمیان تغائر کو واقع کردیا،حالانکہ یہ اشعری اور کرامی کا مسلک ہے۔وہ صفات الفعل کو محدث قرار دیتے ہیں اور یہ جائز نہیں ہے۔

سالمی کے ہاں صفات درحقیقت ایک ہی ہے،دو یا دو چیزیں اسے قرار دینا کفر ہے،اس صاحب کے نزدیک ایک قرار دینا قدریت واعتزال ہے،اور متغایر قرار دینا کرامیت واشعریت ہے۔

اس مسئلے کو ڈاکٹر صاحب ہی 'حل' فرماسکتے ہیں۔ہاں ایک بات پھر تازہ ہوگئی کہ اشاعرہ صفات الفعل کو محدث قرار دیتے ہیں،جس سے اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے۔ہم تو صرف یہ بات واضح کرنا چاہتے تھے کہ ایک ماتریدی سب کو کافر قرار دیتا ہے۔

۱-ہدیۃ الاعتقاد،ص ۱۲۸-۱۲۹

حنابلہ واہل ظواہر کی تکفیر

چوتھی جگہ عبدالشکور سالمی نے حنابلہ اور اہل ظواہر کی تکفیر یوں کی ہے:

وأما الحنابلة وأصحاب الظواهر قالوا إن القرآن والقراءة والكلمة والحروف والصوت غير مخلوق وهذا كفر۔ (۱)

حنابلہ اور اہل ظواہر کا قول ہے کہ قرآن، قراءت، کلمہ حروف اور آواز سب کے سب غیر مخلوق ہیں، اور یہ کہنا کفر ہے۔

دیکھا کہ احناف کے ائمہ کے نزدیک حنابلہ اور اہل ظواہر دونوں کافر ہیں۔ علامہ تفتازانی کو اللہ تعالیٰ خیر سے نوازے کہ انہوں نے حنابلہ کو صرف جاہل اور عنادی قرار دیا ہے، لکھا:

ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم كما ذهبت إليه الحنابلة جهلا و عنادا۔ (۲)

یہ نہیں کہا جائے گا کہ قرآن غیر مخلوق ہے تاکہ کسی کے ذہن میں یہ بات نہ پڑے کہ حروف اور اصوات سے مرکب کتاب قدیم ہے، جیسا کہ یہ حنابلہ کا مسلک ہے، جہل یا عناد کی بنا پر انہوں نے اسے اختیار کیا ہے۔

اگر سعد تفتازانی چاہتے تو وہ بھی حنابلہ کو کافر قرار دے سکتے تھے مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا، ہمارے نزدیک اگرچہ یہ بات حنابلہ پر ایک تہمت ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے، اہل مذاہب ہمیشہ سے ایک دوسرے کے خلاف ایسی باتیں گھڑتے رہتے ہیں، جن سے مخالف بدنام ہو جائیں اور میدان ان کے لیے خالی ہو جائے، مگر سرِ دست اس سے زیادہ بحث کی گنجایش نہیں ہے۔

سوفسطائی فرقے کی تکفیر

پانچویں جگہ سوفسطائی لوگوں کے خلاف بھی کفر کا فتویٰ دیا ہے۔ جن کی غباوت وحماقت پر دنیا متفق ہے۔ بشرطیکہ ان کا وجود ثابت ہو جائے لکھا:

منهم من قال بأنه لا حقائق للأشياء والأسماء كما أن الماء والنار تسمىٰ ماءً ونارًا فالماء يكون نارا والنار يكون ماء وهذا كفر لأن فيه إنكار النص۔ (۳)

ان میں سے کچھ لوگ جو کہتے ہیں کہ اشیاء واسماء کے لیے حقائق ثابت نہیں ہیں جیسے آگ اور پانی

۱- التمہید، ص ۸۹ ۲- شرح العقائد، ص ۱۶۰

۳- التمہید، ص ۱۹۷

کو آگ اور پانی کا نام دیا گیا ہے۔ کبھی اس کے برعکس بھی ہوتا ہے کہ آگ پانی ہو جائے اور پانی آگ بن جائے۔ یہ قول کفر ہے۔ کیونکہ اس میں نص کا انکار موجود ہے۔

حالانکہ محققین امت کے نزدیک ایسے کسی فرقہ کا وجود ہی ثابت نہیں ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا:

كما غلط هؤلاء في نقل مذهب السوفسطائية فزعموا أن فرقة من الناس تنكر وجود شيء من الحقائق ومن المعلوم أن أمة يكون لهم عقل يفارقون به المجانين لا يقولون هذا۔ (۱)

جیسا کہ ان متکلمین کو سوفسطائی مذہب کے نقل کرنے میں غلطی لگی ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ لوگوں میں ایک ایسا فرقہ ہے جو حقائق کے وجود کا منکر ہے اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ ایک ایسا گروہ جو اتنی عقل رکھتا ہو کہ وہ دیوانوں سے الگ ہو سکے، یہ قول نہیں کر سکتا۔

خلاصہ یہ نکلا کہ اگر یہ گروہ موجود ہے، تو پھر معقول لوگ نہیں ہیں بلکہ دیوانے ہیں، تکفیر کے لائق نہیں ہے۔ اور اگر موجود نہیں تو پھر بات ہی ختم ہے۔

چھٹی جگہ روافض کی تکفیر ایسے مسئلہ کی بنا پر کی ہے جس پر ہندوستان کے مکفّر اعظم مولوی احمد رضا بریلوی نے دیوبندیوں کی تکفیر کی ہے، لکھا ہے:

ويجب الإعتقاد بأن محمدا صلى الله عليه وسلم كان أعلم الخلائق وأفضلهم بخلاف ما قالت الروافض أن عليا كان أعلم وأفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وهذا منهم كفرا۔ (۲)

اس بات کا اعتقاد رکھنا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تمام مخلوق میں اعلم بھی ہیں اور افضل بھی ہیں لازم اور واجب ہے۔ روافض کا اس میں اختلاف ہے۔ وہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے افضل اور اعلم مانتے ہیں، اور یہ اعتقاد ان کا کفر ہے۔

دیوبندی حضرات عبدالشکور سالمی جو اُن کا امام اور متکلم ہے کی اس عبارت سے استفادہ کر سکتے ہیں، اور مولوی احمد رضا صاحب کو بھی معذور سمجھ سکتے ہیں۔

جہمیہ کی تکفیر

ساتویں جگہ جہمیہ کی تردید اور تکفیر کی ہے، اس گروہ میں ڈاکٹر صاحب اور ان کا مکتب پورا کا پورا شامل

۱- بیان التلبیس، ۳۰/ ۴۵۵ ۲- التمہید، ص ۱۹۷

ہے۔ ہم تہمت نہیں لگا رہے، ڈاکٹر صاحب نے خود لکھا ہے:

ہم کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ لا تحزن إن اللہ معنا۔ غم نہ کرو، اللہ ہمارے ساتھ ہیں، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قول إن معی ربی سیھدین۔ میرا رب میرے ساتھ ہے، وہ مجھے راہ بتائے گا۔ یہاں تو ابن قدامہ رحمہ اللہ کی بات چل سکتی ہے قرائن کی بنا پر۔ لیکن سورہ حدید کی آیت وھو معکم أینما کنتم وہ تمہارے ساتھ ہے، جس جگہ بھی تم ہو، میں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے، اس لیے یہاں تو ظاہر معنیٰ ہی لیے جائیں گے، یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تمہارے ساتھ ہر جگہ میں موجود ہے۔ (۱)

خط کشیدہ الفاظ غور سے ملاحظہ فرمالیں، اور پھر جہمیہ کے وہ عقائد ملاحظہ فرمالیں جو ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ اب عبدالشکور سالمی کی عبارت ملاحظہ ہو:

قال بعضھم أن اللہ تعالیٰ موجود في کل مکان وھم صنف من الجھمیة واحتجوا بقولہ تعالیٰ ...... ثم نقول بأن اللہ لو کان في کل مکان یؤدي إلی أن یکون في أفواہ الکلاب والدواب وفروج النساء وھذا کفر قبیح۔ (۲)

بعض لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں موجود ہے، یہ لوگ جہمیہ کی ایک قسم ہے...... پھر ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اگر ہر مکان میں موجود ہوں تو یہ قول پھر یہاں تک لے جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کو حیوانات اور کتوں کے منہ اور عورتوں کی شرمگاہوں میں بھی تسلیم کرنا پڑے گا مگر یہ تو بدترین کفر ہے۔

محترم ڈاکٹر صاحب اگر چاہیں تو جواب دے سکتے ہیں اور اپنے قول کی توجیہ بھی کر سکتے ہیں اور سالمی سے براءت کا اظہار بھی کر سکتے ہیں، مگر اس آخری راستے کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ حنفی بزرگوں اور اکابر سے یہ ثابت کریں گے کہ عبدالشکور سالمی کے اس رویے پر احناف ناراض ہیں۔ اور ہم اس کے جواب میں حنفی اکابر سے اس کتاب کی تحسین و توصیف کے کلمات نقل کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

یہ چند مثالیں ہم نے صرف اس لیے محترم کے حضور میں پیش کیے ہیں کہ وہ سلفیوں سے شکوہ سنج رہتے ہیں کہ وہ ہماری تضلیل اور تکفیر کرتے ہیں۔ ہم معاصر علمائے دیوبند کے زریں اقوال بھی سلفیوں کے بارے میں پیش کر سکتے ہیں مگر چونکہ وہ متداول ہیں، احباب خود انہیں ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔ اس لیے ہم نے ان سے گریز کیا، اس کتاب میں اور بھی بے شمار لولوئے لالا موجود ہیں، مگر وہ پھر سہی۔

اب ہم محترم سے یہ گزارش کریں گے کہ وہ اشاعرہ کو بھی ماتریدیوں کی مستند کتابوں میں اہل السنت

۱۔ سلفی عقائد، ص ۱۸۵　　۲۔ التمہید، ص ۳۸

میں داخل دکھا دیں۔ ہم انہی کتابوں سے ان کا اہل سنت سے خارج ہونا دکھا دیں گے۔ ڈاکٹر صاحب لوگوں کی آنکھوں میں خاک ڈالنا چاہتے ہیں۔ مگر اس میں کامیاب نہیں ہوسکیں گے۔ ان شاء اللہ

تعطیل و تحریف

ڈاکٹر صاحب نے باب نمبر۳ میں سلفیوں کی تعریفِ تعطیل اور تحریف پر تنقید کی ہے۔

عبارت ملاحظہ ہو:

اشاعرہ وماتریدیہ میں متقدمین اور متاخرین صفات متشابہات میں تفویض کرتے تھے، یعنی یہ کہتے تھے کہ ہم ان صفات کو مانتے ہیں، لیکن ہم ان کا معنیٰ نہیں جانتے، اللہ تعالیٰ ان کو جانتے ہیں۔ لہٰذا ہمارا ان پر ایمان ہے لیکن ہم یہ نہیں کہتے کہ ان سے مراد ظاہری مطلب ہے یا کوئی مجازی معنیٰ ہے بلکہ ان سے جو اللہ کی مراد ہے ہم اس کو اللہ ہی کے سپرد کرتے ہیں۔ اس کو اشاعرہ وماتریدیہ تفویض کہتے ہیں۔ لیکن سلفی ظاہری معنیٰ اختیار نہ کرنے کو تعطیل کہتے ہیں۔ حالانکہ جمہور کے نزدیک تعطیل سے مراد صفت کی نفی ہے۔ جیسا کہ جہمیہ اور معتزلہ بعض صفات کی نفی کرتے ہیں۔ (۱)

تحلیل و تجزیہ

ہم تعطیل پر تو بعد میں بحث کریں گے یہاں صرف احباب کو یہ دکھاتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب نے خود اپنی اس بات کی تردید دوسری جگہ کی ہے۔ اس میں صفات کا ظاہری معنیٰ لینے کو اہل سنت کا مذہب قرار دیا ہے۔ کیونکہ 'ید' سے ہاتھ اور 'وجہ' سے چہرہ مراد لیا ہے۔ اور پھر یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ اہل سنت اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ اور چہرہ وغیرہ تسلیم کرتے ہیں، مگر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا چہرہ اور ہاتھ مخلوق کے چہرے اور ہاتھ کی طرح نہیں ہیں۔ ملاحظہ ہو:

<u>فرقہ معتزلہ ان کے ظاہری معنیٰ کو چھوڑ کر تاویلات کرنا واجب کہتا ہے۔</u> مثلاً 'ید' سے قوت اور 'وجہ' سے ذات الٰہی مراد لینا واجب سمجھتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان سے ہاتھ اور چہرہ ہی مراد ہوں تو اللہ تعالیٰ تو انسانوں کی مثل ہو جائیں گے، حالانکہ قرآن پاک میں ہے: ليس كمثله شيء اس کی مثل کوئی شے نہیں ہے۔ معتزلہ کی یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے ید (ہاتھ) ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مخلوق کا سا ہاتھ ہو، بلکہ اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں اور اللہ کا چہرہ ہے لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں، بس وہ

۱۔ سلفی عقائد، ص۳۲

ایسے ہے جو اللہ تعالیٰ کی شایانِ شان ہیں۔(۲)

پہلے خط کشیدہ الفاظ دیکھ لیں کہ معتزلہ ظاہری معنی کو چھوڑ دیتے ہیں تو اس کا مطلب یہی ہے کہ اہل سنت ظاہری معنی لیتے ہیں۔ پھر محترم نے ہاتھ اور چہرہ، کو 'ید' اور 'وجہ' کا ترجمہ قرار دیا۔ اگر اس کا معنی معلوم نہیں تھا تو پھر اِن کا ترجمہ چہ معنی دارد؟ اور پھر یہ تسلیم کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اور چہرہ ہے مگر مخلوق کے ہاتھ اور چہرہ کے مثل و مانند نہیں ہے۔ مگر اب کہتے ہیں کہ نہیں نہیں، یہ مجسمہ ومشبہہ کا مذہب ہے، اہل سنت والجماعت کا نہیں ہے۔ احباب فیصلہ کرلیں۔

معطلہ کون لوگ ہیں؟

دوسری بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب دعاوی تو بہت سارے کرتے ہیں مگر ان پر دلائل قائم نہیں کرتے۔ جو باتیں اسے پسندیدہ لگتی ہیں' سلف کی طرف منسوب کرکے انہیں سپرد قلم کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ 'معطل' کا اطلاق اس آدمی پر بھی ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کو نہیں مانتا، یعنی اس کے وجود کو ثابت نہیں مانتا اور اس آدمی پر بھی ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ سے اس کی صفات کو نفی کرتا ہے۔ پہلے اطلاق کے بارے میں سعد تفتازانیؒ لکھتے ہیں:

وإن كان لا يثبت الباري تعالىٰ خص باسم المعطل۔ (۲)

اگر کوئی آدمی اللہ تعالیٰ کے وجود کا اثبات نہیں کرتا، تو اس شخص کا نام معطل ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ صرف صفات کی نفی کرنے والے افراد کے ساتھ یہ نام مخصوص نہیں ہے جیسا کہ ڈاکٹر صاحب کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے۔ اور جناب اکمل الدین بابرتیؒ نے طحاویہ کی عبارت بین التشبیہ و التعطیل کی شرح میں لکھا ہے:

وهو أن نثبت لله تعالىٰ نعوت الجلال وصفات الكمال على ما نطق به الكتاب العزيز والآثار المروية عن النبي من غير تشبيه كما هو مذهب المشبهة المجسمة حيث شبهوا الخالق بالخلق وهو ليس كمثله شيء ولا تعطيل كما هو مذهب المعتزلة حتى نفوا عن الله جميع الصفات حقيقة فعطلوه عنها۔ (۳)

طحاوی کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے لیے جلال کی خوبیاں اور کمال کی صفات

۱۔ اسلامی عقائد، ص ۴۳ ۲۔ شرح المقاصد، ۵/ ۲۲۷

۳۔ شرح الطحاویۃ، ص ۱۵۴

ثابت کریں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب اور نبی علیہ السلام کے آثار میں وارد ہیں، بغیر مشابہت دیے کسی کے ساتھ، جیسا کہ مشبہہ اور مجسمہ کا مذہب ہے، کیونکہ انہوں نے خالق کو مخلوق کے ساتھ مشابہ قرار دیا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کے مانند کوئی چیز نہیں ہے، اور تعطیل کے بغیر جیسا کہ معتزلہ کا موقف ہے۔ یہاں تک کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی تمام صفات کو حقیقتاً نفی کیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو ان صفات سے مجرد اور خالی قرار دے دیا۔

اسی طرح شیخ عبدالرحمٰن البراکؒ نے لکھا:

ويقابل التشبيه التعطيل والتعطيل نفي الصفات ونفيها تقصير فيما يجب إثباته لله تعالىٰ فإنه تعالىٰ أوجب علىٰ عباده الإيمان بما أخبر به عن نفسه من أسماء ه وصفاته ...... التشبيه والتعطيل كلاهما يتضمن الغلو والتقصير والتشبيه غلو في الإثبات وتقصير في التنزيه والتعطيل غلو في التنزيه وتقصير في الإثبات فالمعطلة غلوا في التنزيه حتىٰ نفوا صفات الرب تعالىٰ زاعمين أنهم قالوا ذلك تنزيها لله تعالىٰ من مشابهة المخلوقات۔ (۱)

تشبیہ کا مقابل تعطیل ہے، تشبیہ خالق کی صفات کو مخلوق کی صفات کی طرح قرار دینا ہے اور تعطیل اللہ تعالیٰ کی صفات کو نفی کرنا ہے، اور صفات کی نفی میں تقصیر اور کمی کا نام ہے، ان صفات کے بارے میں جن کا اثبات اللہ تعالیٰ کے لیے واجب ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں پر ایمان لانا مؤمنوں کے لیے واجب قرار دیا ہے جن کی خبر خود اس نے دی ہے۔ اسماء اور صفات میں 'تشبیہ' اور 'تعطیل' دونوں کمی اور تجاوز کو مستلزم ہیں۔ تشبیہ اثبات میں مبالغہ ہے۔ حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو انسانوں کی صفات کی طرح قرار دیں۔ اور تنزیہ میں کمی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی مشابہت سے بری قرار نہیں دیتے۔ اور 'تعطیل' تنزیہ میں مبالغہ ہے کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی صفات کی نفی کرتے ہیں اور اثبات میں کمی ہے کہ صفات کو منزہ عن المشابہت ثابت نہیں کرتے۔ پس معطلہ گروہ نے 'تنزیہ' میں مبالغہ سے کام لیا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات کی مشابہت سے منزہ ثابت کرنے کے زعم میں صفات کی نفی کرنے لگ گئے۔

یہ بات شیخ عبدالرحمٰن البراک کا مبالغہ نہیں ہے۔ ماتریدیہ اور اشاعرہ کے اساطین نے اس بات کا اعتراف کیا ہے۔ سر دست ایک عبارت مولانا انور شاہ کاشمیریؒ کی ملاحظہ ہو:

۱۔ شرح الطحاویۃ، ص ۴۱۴

ألا ترىٰ أن الأشعري لما بالغ في التنزيه وشدد فيه لزمه نفي كثير من الصفات التي أثبتها السمع حتىٰ قارن المعطلة فلم يبق للاستواء المنصوص عنده مصداق وصار نحو ذلك كله من باب المجازات عنده فالقرآن يأبى عما يريده الأشعري من تنزيه هذا۔ (۱)

کیا تو دیکھتا نہیں ہے کہ ابوالحسن اشعریؒ نے جب تنزیہ باری تعالیٰ میں مبالغہ اور تشدد سے کام لیا تو ان پر بہت ساری ان صفات کی نفی بھی لازم آ گئی جن کو شرع نے ثابت کیا تھا۔ یہاں تک کہ وہ معطلہ گروہ سے جا ملے۔ ان کے نزدیک استواء منصوص کے لیے کوئی مصداق ہی نہیں رہا۔ یہ ساری صفات ان کے ہاں مجازات کے باب میں سے ہو گئیں۔ قرآن مجید اشعریؒ کے اللہ تعالیٰ کی اس طرح تنزیہ سے انکار کرتا ہے۔

اس عبارت سے یہ بات روز روشن کی طرح نمایاں ہو گئی کہ اشعری 'معطلہ' کا مقارن تو آپ کے اکابر کے بقول ہے۔ مگر اس بات کو ہم آگے جا کر ثابت کریں گے کہ سلفیوں کے نزدیک صفات باری تعالیٰ کی نفی 'تعطیل' ہے۔ اس بات کا اعتراف تو انور شاہ کاشمیریؒ نے بھی کیا کہ ابوالحسن اشعری بہت ساری ان صفات کی بھی نفی کرتے ہیں جن کا اثبات شرع نے کیا ہے۔ تو باقی کیا بچا؟ یہ بات ہم آگے واضح کر کے لکھیں گے۔

جملہ معترضہ

یہاں ہم جملہ معترضہ کے طور پر ایک بات کا تذکرہ کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ 'تشبیہ' کا یہ مطلب بھی ہے کہ مخلوق کو خالق کے ساتھ مشابہ قرار دیں اور یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ خالق کو مخلوق کے ساتھ مشابہ قرار دیں۔ اب اس 'تشبیہ' کا کیا مطلب ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ متکلمین نے جہاں جہاں اور خرابیاں بھی پیدا کی ہیں وہاں انہوں نے اس 'تشبیہ' کے مفہوم کو بھی بگاڑ دیا ہے۔ عام طور پر لوگ متکلمین کے زیر اثر 'تشبیہ' کا یہ مفہوم لیتے ہیں کہ خالق کو مخلوق کے مشابہ قرار دینا اور اس کی صفات کو مخلوق کی صفات سے مماثل قرار دینا ہے۔ مگر محققین کے نزدیک کسی امت میں بھی ایسے لوگ نہیں گزرے جنہوں نے مخلوق کو اصل قرار دیا ہو، اور پھر خالق کو اس سے مشابہ قرار دیا ہو، حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

والمقصود أنه لم يكن في الأمم من مثله بخلقه وجعل المخلوق أصلا ثم شبهه به۔ (۲)

۱- فیض الباري، ۴/۳۷۳

۲- إغاثة اللهفان، ۲/۱۸۳

پھر تشبیہ کیا ہے؟ اس کی توضیح کرتے ہوئے حافظ ابن القیمؒ لکھتے ہیں:

وإنما كان التمثيل والتشبيه في الأمم حيث شبهوا أوثانهم ومعبوديهم به في الإلٰهية، وهذا التشبيه هو أصل عبادة الأصنام فأعرض عنه وعن بيان بطلانه أهل الكلام و صرفوا العناية إلى إنكار تشبيهه بالخلق الذي لم تعرف أمة من الأمم عليه و بالغوا فيه حتى نفوا به عنه صفا ت الكمال۔ (۱)

'تمثیل' اور 'تشبیہ' پرانی امتوں میں صرف یہ تھی کہ لوگ اپنے معبودوں اور اپنے اوثان کو الٰہیت میں اللہ تعالیٰ کے مشابہ ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے، اور یہی تشبیہ بتوں کی عبادت کی اصل بنیاد ہے۔ مگر اہل کلام نے اس کو باطل قرار دینے سے اعراض کیا اور اپنی توجہ کو اس بات پر مرکوز رکھا کہ اللہ تعالیٰ کی تشبیہ مخلوق کے ساتھ نہ کریں۔ یہ وہ تشبیہ ہے کہ گزشتہ امتوں میں سے کسی امت کے بارے میں یہ معلوم نہیں ہے کہ انہوں نے اس 'تشبیہ' کو مذہب قرار دیا ہو۔ اہل کلام نے اس 'تشبیہ' کی نفی میں ایسا مبالغہ کیا کہ اللہ تعالیٰ سے صفات کمالیہ کی بھی نفی کر دی۔

آگے لکھتے ہیں:

فتبين أن المشبهة هم الذين يشبهون المخلوق بالخالق في العبادة والتعظيم والخضوع والحلف به والنذر له والسجود له والعكوف عند بيته وحلق الرأس له والاستغاثه به والتشريك بينه وبين اللّٰه ......فهولاء المشبهة حقا لا أهل التوحيد المثبتون للّٰه ما أثبته لنفسه والنافون عنه ما نفاه عن نفسه۔ (۲)

تو واضح ہوا کہ مشبہہ درحقیقت وہ لوگ ہیں جو مخلوق کو خالق تعالیٰ کے ساتھ عبادت، تعظیم، عاجزی کرنے میں اور اس کے نام کی قسم اٹھانے میں اور نذر میں، اس کو سجدہ کرنے میں، اس کے گھر میں اعتکاف کرنے میں اور سر کے بال منڈوانے میں، ان سے مدد مانگنے میں، اور ان کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان شرکت ثابت کرنے میں......مشابہ قرار دیتے ہیں......یہی لوگ فی الاصل مشبہہ ہیں۔ اہل توحید مشبہہ نہیں ہے، جو اللہ تعالیٰ کے لیے وہ صفات ثابت کرتے ہیں جو انہوں نے خود اپنے لیے ثابت کی ہیں اور وہ عیوب اس سے نفی کرتے ہیں جو انہوں نے خود اپنے آپ سے نفی کی ہیں۔

اس سے ثابت ہوا کہ تشبیہ کے اس مفہوم کو الٹ دینے کی وجہ سے ہی لوگ شرک میں مبتلا ہو گئے اور علماء نے اس پر سکوت اختیار کیا۔ یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ 'تشبیہ' حقیقتاً یہی تھی کہ مخلوق کو الٰہیت میں حصہ دار مانا جائے، مگر جہمی اہل کلام نے اہل توحید کو اس تشبیہ سے بدنام کیا۔

۱- إغاثة اللهفان،۲/۱۸۴ ۲- ایضاً،۲/۱۸۹

تعطیل کی چند اقسام

تیسری بات یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک تعطیل کا اطلاق تین مفاہیم پر ہوتا ہے۔ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

أصل الشرك وقاعدته التي يرجع إليها هو التعطيل وهو ثلثة أقسام تعطيل المصنوع عن صانعه وخالقه وتعطيل الصانع سبحانه عن كماله المقدس بتعطيل أسماء ه وصفاته وأفعاله وتعطيل معاملته عما يجب على العبد من حقيقة التوحيد۔ (۱)

شرک کی بنیاد اور وہ اصل جس کی طرف وہ پلٹتا ہے وہ 'تعطیل' ہی ہے اس کی تین قسمیں ہیں:

(i) پہلی تعطیل یہ ہے کہ مخلوق اور مصنوع یعنی عالم کو صانع اور خالق سے بری اور فارغ سمجھا جائے۔

(ii) دوسری تعطیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنے مقدس کمال سے خالی سمجھا جائے، وہ یوں کہ اس کے اسماء وصفات اور افعال سے اس کو معطل کیا جائے۔

(iii) تیسری تعطیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ان حقوق اور تعلقات کو معطل قرار دیا جائے، جن کی ادائیگی بندہ پر واجب ہے اور وہ توحید کے ماننے سے اس پر لازم آتے ہیں۔

علامہ شہرستانیؒ نے تعطیل کی پانچ قسمیں کی ہیں:

1) کائنات کو اللہ تعالیٰ سے معطل اور فارغ قرار دینا

2) اللہ تعالیٰ کو کائنات سے معطل قرار دینا

3) اللہ تعالیٰ کو ان صفات ازلیہ سے معطل قرار دینا جو ان کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔

4) اللہ تعالیٰ کو ازل میں اسماء وصفات سے معطل قرار دینا

5) اور ظواہر کتاب وسنت کو ان معانی سے معطل قرار دینا جن پر وہ دلالت کرتے ہیں۔

اصل عبارت یہ ہے:

إن التعطيل ينصرف إلى وجوه شتّٰى فمنها تعطيل الصنع عن الصانع ومنها تعطيل الصانع عن الصنع ومنها تعطيل الباري سبحانه عن الصفات الأزلية الذاتية القائمة بذاته ومنها تعطيل الباري سبحانه عن الصفات والأسماء أزلا

۱- الجواب الکافی، ص ۱۵۷

ومنها تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت عليها۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ ظواہر قرآن وسنت کو معانی مدلولہ سے فارغ کرنے پر بھی 'تعطیل' کا اطلاق بعض اکابر اشاعرہ کے ہاں ہوتا ہے۔ لہٰذا تعطیل کو صفت کی نفی تک محدود رکھنا جیسا کہ ڈاکٹر صاحب نے کیا، بالکل غلط ہے۔

اس عبارت سے یہ بات واضح ہوگئی کہ 'معطل' کا اطلاق تین یا پانچ معانی پر ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل سنت کے اکابر اور بزرگوں نے 'مؤولہ' پر بھی معطلہ کا اطلاق کیا ہے۔ نمونے کے لیے ایک حوالہ پیش خدمت ہے۔ امام ابوعثمان صابونی حدیث النزول کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

قلت فلما صح خبر النزول عن الرسول صلى الله عليه وسلم أقر به أهلَ السنة وقبلوا الخبر وأثبتوا النزول على ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعتقدوا تشبيها له بنزول خلقه وعلموا وتحققوا واعتقدوا أن صفات الله تعالىٰ لا تشبه صفات الخلق كما أن ذاته لاتشبه ذوات الخلق تعالىٰ عما يقول المشبهة والمعطلة علوا كبيرا ولعنهم لعنا كبيرا۔ (۲)

میں کہتا ہوں کہ جب حدیث نزول نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بسند صحیح منقول ہے تو اہل سنت والجماعت نے اسے قبول کیا اور اس کا اقرار کیا، اور نزول کو اس طرح ثابت مانا جس طرح کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے۔ اس کو مخلوق کے نزول سے مشابہ کیے بغیر اس کا عقیدہ رکھا، اور اس کو جان و پہچان گئے اور یہ بھی اعتقاد رکھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مخلوق کی صفات سے مشابہ نہیں ہیں جیسا کہ اس کی ذات مخلوق کی ذوات سے مشابہ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ اس اعتقاد سے بہت منزہ اور پاک ہے جو مشبہہ اور معطلہ رکھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ان پر بسیار لعنت ہو۔

یہاں ہر خوش ذوق آدمی سمجھ سکتا ہے کہ 'معطلہ' سے مراد 'مؤولہ' یعنی جہمیہ کے زیر اثر لوگ ہیں، چاہے وہ جزوی تعطیل کرتے ہوں یا کلی۔ یہاں یہ بات بھی خیال میں رکھنے کی ہے کہ جو بات 'سلفی علماء' نے تعطیل کی تفسیر میں لکھی ہے وہی بات حنفی علما نے بھی لکھی ہے، مگر ڈاکٹر صاحب اپنے گھر کی بھی خبر نہیں لیتے ہیں۔ شیخ فضل اللہ تورپشتی لکھتے ہیں:

امابايد كه آنچه بجمله بدان ايمان آورده است در تفصيل خلاف نكند بيان ايں در پنج وجه گفته شود تا مفهوم باشد اول آنكه ايمان باسماء وصفات ثابت شده است چنانچه بيان آن گفتيم نفي آن نكند

۱- نہایۃ الاقدام، ص ۲۴۷

۲- عقیدہ السلف، ص ۲۸

وحمل بر مجاز نکند کہ ایں نوعی از تعطیل است (۱)

خلاصہ اس عبارت کا یہ ہے کہ وہ چیزیں کہ جن پر اجمالی ایمان ثابت ہے تو ان کی تفصیل میں اختلاف نہیں کیا جانا چاہیے۔ اس کو پانچ طریقے پر بیان کیا جاتا ہے۔ اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات پر تو ایمان ثابت ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ ان کی نفی نہیں ہونی چاہیے اور نہ ان کو مجاز پر محمول کرنا چاہیے۔ کیونکہ یہ بھی 'تعطیل' کی ایک قسم ہے۔

اب ہم ڈاکٹر صاحب سے پوچھتے ہیں کہ شیخ تورپشتیؒ تو صفات کو مجاز پر محمول کرنے کو بھی 'نوعی از تعطیل' قرار دیتے ہیں۔ آپ ان کے بارے میں کیا فرمائیں گے؟

اشاعرہ کی تعطیل جزی ہے

چوتھی بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا اصل مقصد تو سلفیوں کو بدنام کرنا ہے۔ اس لیے یہاں انہوں نے مجملاً یہ بات کہی ہے کہ "لیکن ہم یہ نہیں کہتے کہ ان سے مراد ظاہری مطلب ہے، یا کوئی مجازی معنیٰ ہے، بلکہ ان سے اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے ہم اس کو اللہ ہی کے سپرد کرتے ہیں۔ اس کو اشاعرہ وماتریدیہ تفویض یعنی اللہ کے سپرد کرنا کہتے ہیں، لیکن سلفی ظاہری معنیٰ اختیار نہ کرنے کو تعطیل کہتے ہیں، حالانکہ جمہور کے نزدیک تعطیل سے مراد صفت کی نفی ہے۔"

ہم کہتے ہیں کہ 'تعطیل' کو صفات کی نفی تک محدود کرنا غلط ہے۔ ہم نے پہلے تفتازانیؒ اور شہرستانیؒ کی عبارت نقل کی ہے، اور آپ کے جمہور نے اگر صفات کی نفی کو تعطیل کہا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ سلف کے رائے قبول کر لیں تو بزعم خود وہ 'معطلہ' قرار پاتے ہیں۔ یہ بات ان کو کس طرح ہضم ہو جائے گی؟ مگر اس کے باوجود سلف اور سلفیوں نے اشاعرہ وماتریدیہ کو جزوی معطل قرار دیا ہے۔ یعنی ان کی تعطیل جزی ہے، اسے کلی تعطیل نہیں قرار دیا، جیسا کہ ڈاکٹر صاحب لوگوں کے ذہن میں ڈالنا چاہتے ہیں۔

نام کے اشتراک سے استفادہ کرنا چاہا ہے ہم اسی مصنف یعنی شیخ محمد بن صالح العثیمینؒ کا قول اس بارے میں پیش کرتے ہیں، تاکہ ان کی بات واضح ہو جائے، لکھتے ہیں:

اعلم أن التعطيل الذي تنفيه أهل السنة والجماعة ينقسم إلى أقسام الأوّل تعطيل جزئي يكون بإثبات الأسماء وسبع من الصفات وإنكار الباقي وهذا مذهب الأشاعرة فالأشاعرة يثبتون الأسماء لله عزوجل ويثبتون سبعا من الصفات وينكرون الباقي فإذا جاء ت النصوص بدلالة على الباقي حرفوها

۱- الحمد، ص ۶۵

...... فمثلا يقولون في قوله تعالىٰ: رضي الله عنهم (التوبة: ١٠٠) أي أثابهم فيفسرون الرضاء بالمفعول المنفصل عن الله وهو الثواب فهولاء عطلوا الصفة وهي الرضا وعطلوا النص فصرفوا دلالته عن الرضا الى الثواب فعطلوه عن مدلوله۔ (١)

وہ تعطیل جس کو علماء اہل سنت والجماعت نفی کرتے ہیں، وہ پانچ اقسام پر منقسم ہے: پہلی تعطیل جزی ہے۔ یہ وہ تعطیل ہے کہ جس میں اسماء الٰہی کا اثبات تو کیا جاتا ہے، اور صفات سبعہ کا بھی اثبات کیا جاتا ہے، مگر باقی صفات کا انکار ہوتا ہے۔ یہ اشاعرہ کا مذہب ہے۔ اشاعرہ اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات سبعہ کا اثبات کرتے ہیں۔ باقی صفات کا انکار کرتے ہیں۔ باقی صفات پر دلالت کرنے کے لیے جب نصوص کا ورود ہوتا ہے تو یہ لوگ ان میں تحریف کرتے ہیں...... مثلاً یہ لوگ آیت رضي الله عنهم (۲) کے بارے میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انہیں بدلہ وثواب دیتا ہے۔ یہ لوگ رضا کی تعبیر اور تاویل اس مفعول سے کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ سے منفصل ہے اور وہ ثواب ہے۔ ان لوگوں نے صفت رضا کو معطل کیا۔ پس اس کی دلالت کو 'رضا' سے ثواب کی طرف لے گئے اور اس کو اپنے مدلول سے 'معطل' کیا۔

شیخ محمد بن صالح العثیمینؒ کی اس عبارت سے یہ بات واضح ہوگئی کہ سلفیوں کے نزدیک 'اشاعرہ وماترید یہ' اگرچہ معطل ہیں، مگر ان کی یہ تعطیل جزوی ہے۔ اگر اکمل الدین بابرتیؒ کی گزشتہ عبارت ذہن میں محفوظ ہو کہ اس میں جميع الصفات کے الفاظ موجود تھے، تو شیخ ابن العثیمین کی درج بالا عبارت صحیح طور پر سمجھ میں آسکتی ہے۔

شیخ محترمؒ نے چار دیگر قسمیں بھی بیان کی ہیں۔ خلاصہ ان کا یہ ہے کہ

دوسری قسم وہ جو تمام صفات کی تعطیل کریں مگر اسماء کی نہ کریں

تیسری قسم وہ جو اسماء وصفات دونوں کی نفی کریں۔

چوتھی قسم وہ لوگ جو ثبوتی صفات کی نفی کریں مگر سلبی صفات کا اثبات کریں۔

پانچویں قسم وہ جو ثبوتی اور سلبی دونوں قسم کی صفات کی نفی کریں، مگر ہم نے دو قسمیں مزید شہرستانی اور تفتازانیؒ اور ابن القیمؒ سے نقل کی ہیں۔

اس بنا پر ہم یہ کہیں گے کہ شیخ ابن العثیمینؒ کی ذکر کردہ قسمیں صرف تعطیل فی الصفات کرنے والوں کی

۱- شرح السفارینیۃ، ص ۱۲۳ ۲- التوبۃ: ۱۰۰

ہیں۔ 'تعطیل' گویا علمی اصطلاح میں 'کلی مشکک' جیسی ایک چیز ہے۔لہٰذا ڈاکٹر صاحب کی خاطر پریشان نہ ہوں، یہ کوئی زیادتی نہیں ہے۔ یہ تو عین حقیقت ہے۔ہم لوگ آپ لوگوں کے جھوٹ سے بھی پریشان نہیں ہوتے۔ پھر وہ جھوٹ جو آپ کے 'امام العصر جرکسی' دنیا کے سامنے بولتے ہیں اور دنیا والے اس کو بے چون وچرا تسلیم کرتے ہیں۔اس لیے کہ وہ موجودہ حنفیوں کے 'حذام' ہیں اور قانون ہے کہ

إذا قالت حذام فصدقوها فإن القول ما قالت حذام

'امام العصر جرکسی' کا افتراء

بہت ساری مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں مگر ہم یہاں صرف ایک مثال پر اکتفا کریں گے۔آپ کے 'امام العصر جرکسی' نے لکھا ہے:

ومن الغريب أن ابن القيم قائل بالإيحاب حتى تراه يدافع عن حوادث لا أول لها ومع ذلك يرىٰ أنها معللة بالأغراض وما هذا لا تهاتر۔ (۱)

عجیب باتوں میں سے یہ بھی ہے کہ ابن القیمؒ اللہ تعالیٰ کو فاعل بالایجاب (بالاختیار نہیں) مانتے ہیں، تو اسے دیکھتا ہے کہ وہ حوادث لا أول لها سے دفاع کرتے ہیں۔اس کے باوجود وہ یہ رائے رکھتا ہے کہ افعالِ الٰہی معلل بالاغراض بھی ہیں، یہ صرف تناقض اور تعارض ہے۔

حالانکہ یہ سفید جھوٹ ہے یہ فلاسفہ کا خیال ہے۔ابن القیمؒ تو جگہ جگہ اللہ تعالیٰ کے فاعل بالاختیار ہونے کی تصریح کرتے ہیں اور قائل بالایجاب لوگوں پر تنقید کرتے رہتے ہیں۔ایک جگہ الحمد للہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

أحدها من إثبات حمده إذ كيف يحمد علىٰ ما ليس مختارا لوجوده ولا هو بمشيته وفعله؟ وهل يصح حمد الماء علىٰ آثاره وموجباته؟ أو النار والحديد وغيرها في عقل أو فطرة؟ وإنما يحمد الفاعل المختار بقدرته ومشيته علىٰ أفعاله الحميدة هذا الذي ليس يصح في العقول والفطرسواه فخلافه خارج عن الفطرة وهو لا ينكر خروجه عن الشرائع والنبوات بل يتبجح بذلك ويعده فخرا۔ (۲)

اس سورت میں قائلین بالایجاب پر بہت وجوہ سے رد موجود ہے، ایک وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے 'حمد' کا اثبات کیا ہے اور 'حمد' ایسی چیز پر کیوں کر ہوسکتی ہے، جس کے وجود میں اس کا

۱- العقیدۃ والکلام، ص ۴۴۲
۲- مدارج السالکین، ۱/۷۵

اختیار موجود نہ ہو؟ اور نہ اس کی مشیت اور فعل سے اس کو وجود ملا ہو؟ کیا پانی کی حمد اس کے آثار اور موجبات کی بنا پر ہو سکتی ہے؟ یا آگ اور لوہے کی تعریف ان کی صفات غیر اختیاری کی بنا پر ہو سکتی ہے، عقل اور فطرت کی رو سے؟ 'حمد' ہمیشہ اس فاعل کے اچھے افعال کی ہو سکتی ہے جو وہ اپنی قدرت اور مشیت سے کرتا ہے۔ یہی وہ بات ہے کہ جس کے علاوہ کوئی بات بھی عقل اور فطرت کی رو سے درست نہیں ہے۔ تو اس کے خلاف بات کرنا عقل و فطرت سے خارج ہے۔ اور قائل بالا یجاب شخص اللہ تعالیٰ کی شریعت اور نبوت سے خروج کا منکر نہیں، بلکہ وہ اس بات پر خوش بھی ہے اور اسے سرمایہ افتخار بھی شمار کرتا ہے۔

یہ اس آدمی کا کلام ہے، جس کو جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' قول بالا یجاب کا قائل گردانتا ہے۔ ایسے بے شمار خلاف واقع باتوں کے بنانے والے 'امام العصر جرکسی' کے بارے مولانا محمد یوسف بنوری مرحوم نے لکھا ہے:

انظر أبلغ كتابة له في الرد علىٰ نونية ابن القيمؒ وأقسىٰ لهجة في كتبه هل تجد فيه مغمزا۔ (۱)

کیا جھوٹ اور افترا مولانا صاحب کے ہاں عیب نہیں ہے؟ اگر سچی بات کی جائے تو حقیقت یہ ہے کہ اس آدمی کا سرمایہ علم و افتخار یہی ہے کہ جھوٹ اور تحریف اور پوچ گوئی سے اہل حق کو بدنام کیا جائے اور دیوبندی حضرات ایسے ہی شخص کو سيفا صقيلا، وصارما مسلولا، ومهندا مشهورا۔ (۲) کہہ سکتے ہیں، اس لیے کہ دونوں کے مقاصد و عقائد میں اتحاد ہے۔

ہم کہنا یہ چاہ رہے تھے کہ ڈاکٹر صاحب اشاعرہ و ماتریدیہ کو معطلہ قرار دیے جانے پر پریشان نہ ہوں، کیوں کہ یہ حقیقت ہے۔ اور سلفی بھی آپ کے 'امام العصر جرکسی' کے سفید جھوٹ سے پریشان نہیں ہیں۔ الحمد للہ رب العالمین

۱- مقالات الکوثری، ص ۶

۲- مقالات الکوثری، ص ۶

دین کی حفاظت کے لیے دین کی قربانی

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب اسی سلسلے میں آگے تحریر کرتے ہیں:

پھر جب گمراہ فرقوں نے صفات متشابہات کے ذریعے لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کیا، جیسا کہ خود سلفی بھی کرتے ہیں، تو اشاعرہ و ماتریدیہ کے متاخرین نے لوگوں کو گمراہ عقیدوں سے بچانے کے لیے تاویل کو اختیار کیا، جس کو سلفی تحریف یعنی مراد کو تبدیل کرنا کہتے ہیں۔(۱)

ہم اس حوالے سے چند باتیں عرض کرنا چاہتے ہیں۔

۱۔سلفیوں کا اصل قصور!

پہلی بات یہ ہے کہ 'سلفی' اگر گناہ گار ہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ائمہ احناف کو فقہا اور مجتہدین تو تسلیم کرتے ہیں، مگر ان کو ائمہ حدیث تسلیم نہیں کرتے، بلکہ ائمہ حدیث کے برابر بھی تسلیم نہیں کرتے۔ یہ لوگ اس پر چیختے چلاتے ہیں کہ 'سلفی گستاخ' ہیں۔ مولوی عزیز الرحمٰن عظیمی صاحب لکھتے ہیں:

آج تک تو معاملہ یہ تھا کہ پاک و ہند کے گستاخ اور دریدہ دہن اہل حدیث میں جب ائمہ متبوعین اور سلف صالحین کے خلاف بے باکانہ زبانی اور قلمی جسارتیں دیکھنے کو ملتی تھی۔(۲)

اس عبارت میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ پاک و ہند کے اہل حدیث کو ائمہ متبوعین اور سلف صالحین کی گستاخی کرنے سے متہم کیا ہے۔ حالانکہ پاک و ہند کے اہل حدیث علما کی کتابوں سے ائمہ متبوعین اور سلف صالحین کی گستاخی کو کوئی مفتری بھی ثابت نہیں کر سکتا۔ ہاں وہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کے بارے میں بہر حال وہی دو باتیں لکھتے ہیں جو ہم نے اوپر ذکر کی ہیں اور مولوی صاحب نام ائمہ متبوعین کا لیتے ہیں، مگر مراد صرف احناف کے ائمہ ہیں۔ نام سلف صالحین کا لیتے ہیں مگر مراد صرف سلف احناف ہی ہیں۔

پھر اعتبار کسی مسلک کے اکابر کا ہوتا ہے۔ اصاغر دیوبندیہ نے کیا کچھ سلف کو نہیں کہا۔ صرف چند عبارتیں دیوبندی شیخ الحدیث مولانا حبیب اللہ ڈیروی کی ملاحظہ ہوں، امام المحدثین امام بخاریؒ کے بارے

۱۔سلفی عقائد،ص ۳۲

۲۔لا مذہبیت،ص ۹۸

میں لکھتے ہیں:

ماشاء اللہ امام بخاری اپنے مخالف عبارتوں کے حذف کرنے اور ردو بدل کرنے میں بہت ماہر ہیں۔ جزاہ اللہ خیرا (۱) اور امام ابو بکر بیہقیؒ کے بارے میں لکھتے ہیں 'حضرت بیہقیؒ نے اپنے مذہب کی حمایت میں دو جرم کا ارتکاب کیا ہے۔ (۲) اور ایک جگہ لکھا 'حضرت امام بیہقیؒ نے زبردست خیانت کا ارتکاب کیا۔ (۳)

کمال تو یہ ہے کہ ابو بکر بیہقی کو جرائم پیشہ اور خیانت کار بھی کہہ رہے ہیں اور ساتھ 'حضرت اور امام' بھی کہہ رہے ہیں۔ امام ابو علی نیشاپوریؒ کے بارے میں لکھتے ہیں:

یہ نظریہ ابوعلی الحافظ کا ظالمانہ ہے...... ابوعلی الحافظ ظالم ہے۔ (۴) اور امام محمد بن اسحاق کے بارے میں لکھا: 'محمد بن اسحاق مشہور دلا ہے۔ (۵)

حالانکہ یہ شخص مغازی کا امام اور قاضی ابو یوسف کا استاد ہے۔ (۶) کیا امام بخاریؒ، امام بیہقیؒ، امام ابوعلی نیشاپوریؒ اور امام محمد بن اسحاقؒ سلف صالحین میں شامل نہیں ہیں؟ اگر ہیں تو اس پر کیوں احتجاج نہیں کیا۔ ہمارے نوخیز جوانوں کی عبارات پر آسمان سر پر اُٹھاتے ہو اور اپنے شیوخ الحدیث کی گالیوں کو ہضم کر جاتے ہو۔

ایں چہ بو العجبی است؟!

اگر گنجائش ہوتی تو ہم تفصیلا بتاتے کہ احناف ہی دراصل وہ طبقہ ہے جس نے سلف طیب کو بے آبرو کر کے فتنوں کے دروازے کھول دیے ہیں، اور احناف ہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے امت میں تلوار چلانے کی سنت کو رائج کیا، اور احناف ہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے حدیث رسول کو بے وقعت کیا، ان تینوں باتوں کا سہرا احناف کے سر ہے۔ کوئی بھی تاریخ سے واقف شخص اس بات کا انکار نہیں کر سکتا، بلکہ جتنے بھی محدثین جیلوں میں بند ہو گئے یا پھانسی پر چڑھائے گئے یا ان کو کوڑے لگائے گئے تو وہ احناف ہی کی سازشوں کا نتیجہ تھا۔

بڑے بڑے محدثین کو جیلوں میں ڈالا، پھر جب وہ فوت ہو گئے تو ان کو غسل دینے اور کفن پہنانے کی بھی اجازت نہیں دی اور قبر کھودنے کی بھی اجازت نہیں دی۔ امام بخاریؒ کے استاد امام نعیم بن حماد مروزی کا

۱- توضیح الکلام پر ایک نظر، ص ۳
۲- ایضاً، ص ۱۳۱
۳- ایضاً، ص ۱۳۶
۴- ایضاً، ص ۳۰۴
۵- ایضاً، ص ۱۱۷
۶- تنقیح الکلام للمحدث الاثری سان اللہ قدرہ۔

کیا گناہ تھا؟ یہی کہ ائمہ احناف کے مخالف تھے۔ پہلے انہیں جیل میں رکھا۔ تین سال بعد جب ۲۲۷ھ میں وفات پا گئے تو اس کے ساتھ کیا ہوا؟ محدث مزیؒ فرماتے ہیں:

تجر بأقياده فألقي في حفرة ولم يكفن ولم يصل عليه فعل ذلك به صاحب ابن أبي داؤد۔ (۱)

زنجیروں اور ہتھکڑیوں کے ساتھ انہیں کھینچ کر ایک گڑھے میں ڈال دیا گیا، نہ اسے کفن دیا گیا اور نہ اس پر نماز جنازہ پڑھی گئی، یہ قاضی ابن ابی دُؤاد کے ساتھی نے اس کے ساتھ کیا۔

ابن ابی دُؤاد وغیرہ حنفی تھے۔ امام نعیم بن حماد نے جہمیہ کے خلاف کتابیں لکھیں، تو ابن حمادؒ اور ازدیؒ جیسے متہم لوگوں نے اسے وضع سے متہم کیا۔

ہم نے صرف بطور مثال یہ ایک دو باتیں پیش کی ہیں حنفی لوگ اگر فخر کرتے ہیں، تو ایسے کارناموں پر کریں، جن میں کوئی دوسرا گروہ ان کا شریک وسہیم نہیں ہے۔

بات طویل ہوگئی ہم کہنا یہ چاہ رہے تھے کہ ڈاکٹر صاحب سلفیوں کی تضلیل کرنے سے شکوہ سنج ہیں مگر خود انہیں یوں گمراہ قرار دیتے ہیں۔

۲-تاویل بے دلیل بھی گمراہی ہے

دوسری بات یہ ہے کہ نصوص کی بے دلیل تاویل کرنا تو خود ایک ضلالت ہے۔ ضلالت کے ذریعے ضلالت وگمراہی سے لوگوں کو کس طرح بچایا جاسکتا ہے؟ چنانچہ یہی بات محققین احناف نے کہی ہے۔ فضل اللہ تورپشتیؒ رقم کرتے ہیں:

بباید دانستن کہ آنچہ در قرآن است از صفات وآنچہ بخبر درست ثابت شدہ چنانچہ شرط کردیم ایمان بر ان واجب است، وبرائی وقیاس سخن در ان گفتن حرام است، چہ این باب معظم تر از ان است کہ باجتہاد خود تصرف درآن توان کردن یا گمان را در آن راہے باشد۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ رائے وقیاس سے صفات الٰہی میں گفتگو کرنا حرام ہے۔ آگے لکھتے ہیں:

وقسمی دیگر آن است کہ حمل بر ظاہر باید کردن وہم بر آن لفظ کہ آمدہ است راندن ومعنی آن بامجاز نباید بردن چون علم قطعی ویقینی تمام درآنچہ پوشیدہ میماند از حقیقت آن حاصل نیست۔ برائی وقیاس کشف حقیقت آن نباید کردن وآنرا بظاہر قبول کردن ونفی کیفیت ومثلیت از آن کردن۔ (۳)

۱-تہذیب الکمال،۱۰/۳۳۶ ۲-المعتمد،ص۲۹ ۳-ایضاً

اس سے ایک تو تاویل کی نفی معلوم ہوگئی۔ دوسری بات یہ معلوم ہوگئی کہ صفات کو ظاہر پر ہی محمول کرنا چاہیے، صرف کیفیت اور مثلیت کی نفی کرنی چاہیے اور پھر اس قسم کی مثال یہ پیش کی:

آنچہ ازیں قسم است ید است، و وجہ و سمع و بصر اعتقاد باید کردن کہ ایں وانچہ ازیں باب است نہ جوارح است و نہ اعضاء، نہ اجزاء ولیکن صفتھا ھست خدایرا عزوعلا۔ (۱)

یہ بعینہ مسلک سلف طیب ہے، اور اسی مسلک پر سلفی گامزن ہے الحمدللہ۔ پھر لکھتے ہیں

واہل حق چون نظر کردند ایں باب را برانچہ حقیقت آن آسامی بود دریں صفات حمل نمیشائیست کردن بہ تشبیہ و تمثیل میکشد و برمجاز نیز حمل نمیشائیست کردن کہ کتاب و سنت بخلاف آن حکم میکند۔ (۲)

اور پھر اس باب کے خاتمہ میں فرماتے ہیں:

و ماہر کجا کہ تاویل پسندیدہ نمیداریم اما از آنست کہ آن تاویل را بدان لغت کہ قرآن بدان فرود آمدہ و حدیث بدان بما رسیدہ مستقیم نمی یابیم پس آن را رد میکنیم واما لفظ را کہ محتمل چند معنیٰ یابیم و مفہوم نمی شود کہ مراد خدای تعالیٰ از کدام است، پس گوییم تاویل نمی باید کردن واستواء و نزول و مثل آن ھم ازیں جملہ است کہ ظاہر آن را قبول باید کردن و باطن آن را بغرض نباید رسانیدن و نفی چگونگی ازان کردن کہ چگونگی بر خداوند و بر صفات او روا نیست۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ شیخ تورپشتیؒ صفات خبریہ میں تاویل کے قائل نہیں ہیں بلکہ اسے حرام اور قرآن وسنت کا مخالف کام کہہ رہے ہیں۔ وجہ، ید، استواء اور نزول وغیرہ کا تو انہوں نے صاف نام لیا اور پھر کہا کہ مارا دریں باب آن بس است کہ نفی کیفیت کنیم از خدای تعالیٰ۔ تو جو چیز حرام اور قرآن وسنت کے مخالف ہو وہ ضلالت ہی ہے۔ شیخ تورپشتیؒ نے لکھا ہے کہ ما منکر تاویل نیستم، مگر اس کے لیے انہوں نے دو شرطیں بیان کی ہیں۔ ایک یہ کہ عربی لغت میں اس کا احتمال ہو، اور دوسری یہ کہ ان صفات کا ظاہر پر محمول کرنا متعذر ہو، مگر یہ مذکورہ صفات ان کے نزدیک ظاہر پر محمول ہوں گی۔ یہی قول سلفیوں کا ہے۔ وہ بھی مطلقاً تاویل کے منکر نہیں ہیں۔ البتہ صفات خبریہ کو تاویل کی خراد پر نہیں چڑھانا چاہتے۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ڈاکٹر صاحب کی مذکورہ بات کا مطلب یہی ہے کہ اشاعرہ وماتریدیہ کے متاخرین نے لوگوں کو گمراہی سے بچانے کے لیے حرام اور ضلالت کا ارتکاب کیا ہے۔ گویا دین کی حفاظت کے لیے دین کی قربانی دی گئی۔

۱۔ المعتمد ص ۲۹ ۲۔ ایضاً ۳۔ ایضاً ص ۳۰

ایک تنبیہ

نصوص کو ظاہر پر چلانا، یہ بات تمام سلف کی کتابوں میں موجود ہے۔ اس کا کیا مطلب اور اثر ہے؟ اس کے لیے طویل بحث کی ضرورت ہے۔ سرِ دست اتنی بات سمجھ لینے کی ہے کہ اس سے جہمیت کی جڑ کٹتی ہے۔ یہ بات ہم نہیں کہتے بلکہ معاصر جہمیوں کو بھی اس کا اعتراف ہے۔ مولانا لطافت الرحمٰن نے امام الحرمینؒ کے اس قول وإجراء الظاهر علی مواردها پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ أقول إبقاء بعض النصوص المتشابهات علی ظاهرها صحيح ...... ولكن إجراء ما نحن فيه علی الاستواء الظاهر الحقيقي يهدم أساس التنزيه۔ (۱) یہاں أساس التنزيه سے مراد 'جہمیت' کی وہ اساس ہے، جس کو جناب رازیؒ وغیرہ نے مقرر کیا ہے۔ لہٰذا احباب نصوص کو ظاہر پر چلانے پر متوجہ ہو جائیں۔

۳- تاویل متقدمین ماتریدیہ نے کی ہے

تیسری بات یہ ہے کہ محترم نے 'تاویل' کا سہرا متاخرین کے سر پر رکھ دیا ہے۔ یہ بات حقیقت کے خلاف ہے۔ متکلمین اشاعرہ وماتریدیہ اس بات کے قائل ہیں کہ ان کے ائمہ کرام نے تاویل کو سینے سے لگایا تھا۔ ہم اس بات کی وضاحت کے لیے چند عبارتیں پیش کرتے ہیں، مگر پہلے ڈاکٹر صاحب کی ایک عبارت ملاحظہ ہو، لکھتے ہیں:

> اشاعرہ وماتریدیہ جو کہ اصل اہل سنت ہیں ان کا عقیدہ ہے کہ ہمیں اللہ تعالیٰ کی ذات کی حقیقت کچھ معلوم نہیں ہے اس لیے جن آیتوں اور حدیثوں میں اللہ تعالیٰ کی معیت کا ذکر ہے۔ اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ جس کی حقیقت اللہ ہی جانتے ہیں۔ ان کے متاخرین اللہ کی معیت سے اللہ کے علم وقدرت کی معیت مراد لیتے ہیں۔ پیچھے ذکر ہوا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ید، وجہ، قدم، آنکھ وغیرہ میں اشاعرہ وماتریدیہ کے متقدمین تفویض کا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ متاخرین بھی اصل طریقہ اسی کو بتاتے ہیں، لیکن عوام کو گمراہی سے بچانے کے لیے تاویل کے طریقے کو لیتے ہیں۔ اسی پر سلفی حضرات ان کو تعطیل وتحریف کا طعنہ دیتے ہیں، لیکن صفت معیت میں سلفی خود دل کھول کر تاویل کرتے ہیں۔ (۲)

اس عبارت سے بعض باتیں معلوم ہوتی ہیں:

۱- أحسن التحقيقات، ص ۳۴ ۲- سلفی عقائد، ص ۱۸۱

(i) ایک یہ کہ تاویل کا راستہ متاخرین اشاعرہ و ماتریدیہ نے صرف حفاظت عوام کی خاطر اختیار کیا ہے۔

(ii) دوسری یہ بات معلوم ہوئی کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کے متقدمین صفات خبریہ میں تفویض کرتے تھے۔

(iii) تیسری یہ بات معلوم ہوئی کہ وھو معکم اور إن اللّٰہ معنا وغیرہ میں معیت سے علم وقدرت کا معنیٰ لینا تاویل ہے، اور سلفیوں نے دل کھول کر اسے لیا ہے۔

یہ تینوں باتیں محل نظر ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کو اپنے اکابر کی کتابوں کو بھی مطالعہ کرنے کا موقع نہیں ملا ہے، ورنہ وہ ایسی بات کبھی نہ لکھتے۔ ملاحظہ ہو:

ابو منصورؒ کی پہلی تاویل

پہلی بات اس لیے درست نہیں ہے کہ فرقۂ ماتریدیہ کے بانی شیخ ابو منصور ماتریدیؒ ہیں۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ سورۃ الحدید کی اسی آیت کی یہی تاویل خود ابو منصور ماتریدی نے کی ہے۔

وھو معکم أین ما کنتم تم جہاں بھی ہوں، وہ تمہارے ساتھ ہیں۔ ابو منصور لکھتے ہیں:

> هذا الحرف يخرج علىٰ وجهين أحدهما 'وهو معكم' أي عالم بكم وبأفعالكم ومحيط بكم وحافظ عليكم والثاني 'وهو معكم' يتوجه المعنى فيه لاختلاف الأحوال يقول إن كنتم محبين له خاضعين مطيعين فهو معكم بالنصر لكم والمعونة علىٰ أعداء كم وإن كنتم معرضين عنه معاندين فهو معكم بالمعونة عليكم والإنتقام منكم والله أعلم۔ (۱)

ان الفاظ کی تفسیر دو طرح سے کی جا سکتی ہے: (i) ایک یہ کہ تم جہاں بھی ہو اللہ تمہارے اور تمہارے افعال کے بارے میں علم رکھتا ہے، اور تم پر محیط ہے، اور تمہارا محافظ ہے۔ (ii) دوسری یہ کہ اس کو لوگوں کے اختلاف احوال پر محمول کیا جائے تو حاصل یہ ہوگا کہ اگر تم اللہ سے محبت کرنے والے اور ان کے سامنے عاجزی کرنے والے اور ان کی اطاعت کرنے والے ہو، تو وہ تمہاری نصرت اور مدد کرے گا اور تمہیں دشمنوں پر غالب کرے گا اور اگر تم ان سے اعراض کرتے ہو، اور ان کے فرمان کی مخالفت اور نافرمانی کرتے ہو، تو وہ دشمنوں کو تم پر غلبہ دے گا، اور تم سے انتقام لے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ خود ابو منصور ماتریدی نے تاویل کی بنیاد رکھی تھی۔ اس سے ڈاکٹر صاحب کی وہ بات بھی هباء ا منثورا ہوگئی کہ 'متاخرین اشاعرہ و ماتریدیہ نے لوگوں کو گمراہی سے بچانے کے لیے تاویل کے طریقے کو لیا' کیونکہ ابو منصور ماتریدی تو بہت متقدم ہے۔ سلفی اس وقت نہیں تھے۔ کیونکہ سلفی بقول ڈاکٹر

۱۔ التأویلات، ۹/۵۱۴

صاحب، ابوالحسن زاغونیؒ، ابن حامدؒ اور قاضی ابویعلیٰؒ سے شروع ہوئے۔ تو اس وقت ابومنصور ماتریدی نے کن لوگوں کو گمراہی سے بچانا چاہا تھا؟

ثابت ہوا کہ ڈاکٹر صاحب کی دونوں باتیں بے حقیقت ہیں، مگر ان کی خلاق ذہانت سے یہ بعید نہیں ہے کہ وہ ابومنصور ماتریدی کو بھی متأخرین میں سے ثابت کر دکھائیں، وما هو منه ببعيد۔

ابومنصور کی دوسری تاویل

ابومنصور کی ایک دو عبارتیں اور بھی ملاحظہ ہو: آیت لأملئن جهنم من الجنة والناس أجمعين۔(۱) کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

قال أهل التأويل إنها تتساء ل الزيادة حتى يضع قدمه فيها فتضيق بأهلها حتىٰ لا يبقى فيها مدخل رجل واحد ورووا خبرا عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ...... وإنه فاسد وقول بالتشبيه وقد قامت الدلائل العقلية علىٰ إبطال التشبيه۔ (۲)

اہل تفسیر نے کہا ہے کہ جہنم اللہ تعالیٰ سے مزید ایندھن کا بھی سوال کرے گی۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اس میں اپنا قدم رکھ دے گا، تو وہ بھر جائے گی حتیٰ کہ ایک آدمی کے لیے بھی اس میں جگہ نہ ہو گی۔ اس مطلب کے لیے لوگوں نے سیدنا ابو ہریرہؓ کے واسطے سے نبی علیہ السلام سے روایت نقل کی ...... مگر یہ قول فاسد ہے اور تشبیہ کو ثابت کرنا ہے۔ اور تشبیہ کے بطلان پر تو دلائل عقلیہ قائم ہو چکی ہیں۔

یہاں یہ خیال رہے کہ جس حدیث کو اس ماتریدی متکلم نے رد کیا ہے وہ بخاری اور مسلم کی متفق علیہ حدیث ہے۔ ہم نے ابھی کچھ دیر پہلے یہ بات لکھی ہے کہ احناف ہی وہ طبقہ ہے کہ جس نے احادیث رسول کو بے وقعت کیا ہے۔

یہ ابومنصور کا حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں قول ہے، جو بدقسمتی سے اہل سنت والجماعت کے امام کے نام سے بھی موسوم ہیں اور یہ تو عقل عام کی بات ہے کہ سنت کو رد کرنے والا سنت کا امام کبھی نہیں ہو سکتا۔ ہم ڈاکٹر صاحب سے پوچھتے ہیں کہ کیا قرآن مجید کے ظاہری نص اور اس تفسیر کو چھوڑنا جو نبی علیہ السلام سے منقول ہو اور اپنی نئی راہ نکالنا کیا تاویل نہیں ہے؟ اگر نہیں تو کیوں؟!

۱- التأویلات، ۹/ ۵۱۴ ۲- السجدۃ: ۱۳ ۳- التأویلات، ۹/ ۳۶۲

ابو منصور کی تیسری تاویل

ابو منصور کی ایک اور عبارت بھی ملاحظہ کرنے کی ہے۔ آیت قرآنی نحن أقرب إليه من حبل الوريد سے ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب ص ۱۸۳ میں استدلال کیا، اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ دیوبندی حضرات قرب سے قرب ذاتی مراد لیتے ہیں۔ تو ان کو یہاں یہ بات ماننی چاہیے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے اندر موجود ہے کیونکہ جب وہ شہ رگ سے زیادہ قریب ہے اور شہ رگ انسان کے اندر ہے۔ تو اللہ تعالیٰ بھی بندوں کے اندر ہو گیا ہوگا۔ معاذ اللہ۔ اور قرب بقول دیوبندی حضرات ذاتی ہے۔ تو پھر وہ انسانی بدن کے سوا اور کہاں ہوگا؟ مگر یہ لوگ ادھر جان چھڑاتے ہیں، اور ادھر معیت ذاتی مانتے ہیں۔ هل هذا إلا تهاتر و تناقض؟

اب ابو منصور کی وہ عبارت دیکھتے ہیں:

يفهم من قرب الرب إلى العبد ما يفهم من قرب العبد إلى الله تعالىٰ وإنما يكون قرب العبد إلى الله تعالىٰ بالطاعة له والقيام بأمره والانقياد والخضوع له هذا هو المفهوم من قرب العبد إلى الله تعالىٰ لأقرب شيء من شيء آخر، فعلى ذلك يفهم من قرب الله تعالىٰ الإجابة له والنصر والمعونة والتوفيق على الطاعات وعلىٰ ذلك ما يقال فلان قريب إلى فلان لا يعنون قرب نفسه من نفسه في المكان ولكن يعنون نصرة له ومعونة إياه وإجابته ويحتمل أن يذكر القرب منه كناية عن العلم بأحواله ظاهرا وباطنا۔(۱)

اللہ تعالیٰ کے اپنے بندوں کے ساتھ قرب سے وہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے جو بندوں کے اپنے رب کے ساتھ قرب سے سمجھ میں آتا ہے۔ بندوں کا قرب اللہ تعالیٰ کے ساتھ اطاعت، خدمت، عاجزی اور تابعداری سے ہوتا ہے، بعینہ یہی مفہوم اللہ تعالیٰ کے اپنے بندوں کے ساتھ قرب سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ایسا نہیں ہے جیسے ایک چیز دوسری چیز کے قریب ہوتی ہے۔ پس اسی بنیاد پر اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کے ساتھ قرب سے اس کی نصرت و امداد اور اطاعت کی توفیق دینا مراد ہے۔ اسی حوالے سے لوگوں میں محاورہ مشہور ہے کہ فلاں آدمی فلاں آدمی کے قریب ہے۔ اس سے بھی مراد نصرت و امداد ہی ہے، نہ کہ ایک کے وجود کا دوسرے کے وجود سے مکانی طور پر قریب ہونا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس 'قرب' سے آیت میں اللہ تعالیٰ کا انسان کے ظاہر و باطن کے احوال کا

۱- التاویلات، ۹/۳۵۱

علم رکھنے سے کنایہ ہو۔

کیا ابو منصور ماتریدی کی یہ تفسیر ڈاکٹر صاحب کے نزدیک تاویل نہیں ہے؟ اور اگر ہے اور یقیناً ہے، تو کیا ابو منصور ماتریدی متاخرین میں ہے؟ یہ تو ماتریدی کے حوالے سے بات تھی۔اب ذرا اشعری کو دیکھتے ہیں۔

ابوالحسن اشعری کی تاویل

عبدالکریم الشہرستانیؒ نے ابوالحسن اشعریؒ کے بارے میں لکھا ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے سمع و بصر کو بطور صفات ازلیہ کے ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ علم کے سوا اور طرح کا ادراک ہے اور یہ دونوں خاص مدرکات کے ساتھ بشرط وجود متعلق ہوتے ہیں۔انہوں نے 'یدین' اور 'وجہ' جو کہ صفات خبریہ ہیں کا اثبات کیا ہے اور کہتے ہیں کہ چونکہ ان کے بارے میں شرعی نصوص وارد ہیں اس لیے ان کا اس طرح اقرار کرنا جس طرح کہ وہ وارد ہیں، لازم ہے۔ان کا میلان طریقۂ سلف کی طرف ہے، یعنی تاویل کو ہاتھ نہ لگانے کی طرف۔مگر ان کا ایک قول جواز تاویل میں بھی وارد ہے۔عبارت درج ذیل ہے:

وأثبت أن السمع والبصر للباري تعالیٰ صفتان أزليتان هما إدراكان وراء العلم يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود وأثبت اليدين والوجود صفات خبرية فيقول: ورد بذلك السمع فيجب الإقرار به كما ورد وصغوه إلی طريقة السلف من ترك التعرض للتاويل وله قول أيضاً في التأويل۔(۱)

درج بالا عبارت سے یہ بات صاف واضح ہوگئی ہے کہ اگرچہ ان کا اصل موقف ترک تاویل کا ہے، مگر تاویل کا قول بھی ان سے مروی ہے۔ممکن ہے کوئی آدمی یہ کہے کہ فعلاً ان سے تاویل ثابت نہیں ہے۔ اس لیے یہ عبارت بھی نگاہ میں رکھیے:

وذهب الشيخ في أحد قوليه إلی أنه صفة زائدة 'ولم يقم دليل عليه'۔ (۲)

شیخ ابوالحسن اشعری کا ایک قول یہ ہے کہ استوا صفت زائد ہے۔مگر اس بات پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔

شارح نے اس قول کو اصل موقف سے الگ کیا ہے، اور پھر اس بات پر تنقید بھی کی ہے۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب کتاب کی نظر میں اشعری کا اصل مسلک 'استیلاء' کا ہی ہے۔اگر یہ بات صحیح ہو تو پھر خود اشعری سے تاویل کا ثبوت یقینی ہو جاتا ہے۔اگر ڈاکٹر عبدالواحد صاحب کو برا نہ لگے تو ہم عرض

۱-الملل والنحل، ص ۸۱ ۲-شرح المواقف، ۱۱۰/۸

کردیں کہ حضرت! آپ کو اپنے گھر کا پتہ نہیں ہے، ورنہ آپ کے اسلاف نے تو کہا ہے کہ 'تاویل' کا دروازہ پہلی بار امام ابوحنیفہؒ نے لوگوں کے لیے کھول دیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

ولعل أول من فتح هذا الباب على أولي الألباب أبو حنيفة رحمه الله على ما أشار إليه في كتابه العالم والمتعلم۔ (۱)

اور امام ابوحنیفہؒ تو ابومنصور ماتریدی اور ابوالحسن اشعری سے متقدم ہیں۔

ان عبارات کو دیکھنے اور سمجھنے کے بعد ڈاکٹر صاحب کے اس قول پر کہ ''اشاعرہ وماتریدیہ کے متاخرین نے لوگوں کو گمراہی سے بچانے کے لیے تاویل کا راستہ اختیار کرلیا'' پر اعتماد اور بھروسہ کون کرے گا؟ ان درج بالا عبارات میں عبدالکریم شہرستانی کی عبارت سے ترک تاویل ابوالحسن اشعری کا اصل مذہب معلوم ہوتا ہے اور شرح مواقف سے اس کا بالعکس معلوم ہوتا ہے۔ مگر یہ بات طے شدہ ہے کہ انہوں نے عمر کے آخری حصے میں سلف کے مذہب کی طرف رجوع کیا تھا اور تاویل کو ترک کیا تھا۔ اس بات کا اعتراف ڈاکٹر صاحب کے اکابر نے بھی کیا ہے۔ دیکھیے مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ فرماتے ہیں:

امام ابوالحسن اشعریؒ نے اخیر عمر میں متکلمین کے طریق تاویل وتمثیل کو چھوڑ کر مذہب سلف ہی کی طرف رجوع فرمایا تھا۔ جیسا کہ امام موصوف نے اپنی آخری تصنیف 'الابانۃ' میں اس کی تصریح کی ہے۔ (۲)

اس 'رجوع' پر ہم آگے ان شاء اللہ تعالیٰ بحث کریں گے، اور ان کی زندگی کے ادوار بھی بیان کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ ان حوالہ جات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ 'تاویل' اشاعرہ وماتریدیہ کے متقدمین بلکہ ان سے بھی پہلے کے حنفی بزرگوں نے بھی کی ہے۔ صرف متاخرین نے نہیں کی۔ آیت معیت میں تاویل انہی علماء سے منقول ہے، اوران کے زمانے میں بقول ڈاکٹر صاحب سلفی تھے ہی نہیں، کیوں کہ وہ تو ابن حامد سے شروع ہوئے ہیں۔ لہٰذا ڈاکٹر صاحب کی تینوں باتوں کا صفایا ہوا۔

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے اسی سلسلہ میں تحریر کرتے ہیں:

سلفیوں کے نزدیک تعطیل وتحریف کے درمیان جو فرق ہے اس کو بیان کرتے ہوئے علامہ (ابن) عثیمینؒ لکھتے ہیں: تحریف دلیل میں ہوتی ہے اور تعطیل مدلول اور مراد میں ہوتی ہے۔ مثلاً جب کوئی

---

۱ الکفایۃ، ص۸۴ ۲- معارف، ۱/۱۰

یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول بل یداہ مبسوطتان کا مطلب اس کی دو قوتیں ہیں تو یہ شخص دلیل میں تحریف کرتا ہے اور صحیح مراد کو معطل کرتا ہے۔ کیونکہ 'یداہ' سے مراد حقیقی ہاتھ ہیں۔ تو اس شخص نے مرادی معنیٰ کو معطل کیا اور غیر مرادی معنیٰ کو ثابت کیا ہے۔ اور جب کوئی یہ کہے کہ میں نہیں جانتا کہ بل یداہ مبسوطتان سے کیا مراد ہے؟ اور میں اس کی مراد کو اللہ پر چھوڑتا ہوں، نہ میں اس سے حقیقی ہاتھ ثابت کرتا ہوں اور نہ کوئی دوسرا معنیٰ لیتا ہوں، تو یہ تعطیل ہے، تحریف نہیں۔ کیونکہ تحریف میں لفظ کے معنیٰ کو بدل دیا جاتا ہے۔ اس کا مطلب کچھ اور بتایا جاتا ہے۔ جبکہ تعطیل یہ ہے کہ آدمی اس کا معنیٰ ہونے کے باوجود کوئی معنیٰ مراد نہ لے۔ اہل سنت تحریف اور تعطیل دونوں طریقوں سے بری ہیں۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی مراد کو چھوڑ کر کوئی دوسرا معنی مراد لیا جائے، دوسرا طریقہ تفویض کا ہے۔ یعنی صفت کا حقیقی معنیٰ اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ سلفی معنیٰ کو اللہ تعالیٰ پر نہیں چھوڑتے بلکہ کہتے ہیں کہ بل یداہ مبسوطتان سے اللہ تعالیٰ کی دو حقیقی ہاتھ مراد ہیں۔ نعمت اور قدرت مراد نہیں ہے۔ غرض اہل سنت نہ تحریف کے قائل ہیں اور نہ تفویض کے۔ بہرحال اس میں شک نہیں کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اہل سنت کا طریقہ تفویض المعنیٰ کا ہے تو وہ غلط کہتے ہیں کیونکہ اہل سنت کا طریقہ یہ ہے کہ وہ مرادی معنیٰ کو ثابت مانتے ہیں۔ البتہ اس کی کیفیت کو تفویض یعنی اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ تفویض المعنیٰ بقول شیخ الاسلام ابن تیمیہ سب سے بڑا بدعتی قول ہے۔ (۱)

ابن تیمیہؒ پر تقی عثمانی کی تنقید

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے اس قول پر بعض معاصر علماء نے تنقید کی ہے۔ ہم وہ ذرا نقل کرتے ہیں۔
مولانا تقی عثمانی نے 'القول التمام' پر اپنی تقریظ میں لکھا ہے:

فما قاله ابن تيميةؒ في أصحاب التفويض في مسئلة الصفات الخبرية زلة واضحة منه رحمه الله تعالىٰ وطيب مثواه في الجنة ولو سلم ذلك كما جاء في ذلك الكتاب بإنصاف فإن ذلك يقضي علىٰ فتنة تضليل المسلمين في هذا الموضوع۔ (۲)

وہ جو ابن تیمیہؒ نے صفات خبریہ کے باب میں اہل تفویض کے بارے میں کہا ہے، تو وہ ان کی ایک صریح لغزش ہے، اللہ تعالیٰ ان پر رحم فرمائے اور ان کا ٹھکانا جنت بنائے۔ اور اگر اس کو تسلیم

۱- سلفی عقائد، ص ۳۴-۳۵
۲- القول التمام، ص ۲۴

کیا جائے جیسا کہ اس کتاب میں وارد ہے' انصاف کے ساتھ، تو یہ پھر مسلمانوں کی تضلیل پر مشتمل بات ہوگی، اس موضوع میں۔

ہم کہتے ہیں کہ 'واضح لغزش' تو دور کی بات ہے، اس کتاب سے تو اس کا لغزش ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ ہم اس مذکور کتاب 'القول التمام' کے مباحث پر تیسرے حصے میں ان شاء اللہ دکھا دیں گے کہ سلف نے کبھی بھی تفویض المعنیٰ کی بات نہیں کی اور تفویض المعنیٰ کے اثبات کی بنا پر ابن تیمیہؒ پر تنقید نہیں ہوسکتی۔ بلکہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ سلف سے اس بارے میں صریح عبارتیں پیش کی جائیں۔ اس کتاب 'القول التمام' کے مصنف نے عجیب طریقے پر اپنے موقف تفویض کو ثابت کیا ہے۔ اس کی ایک مثال اس وقت پیش خدمت ہے۔ اس کتاب کے مصنف نے امام بربہاریؒ سے ایک عبارت نقل کی ہے:

وكل ما سمعت من الآثار شيئا لم يبلغه عقلك نحو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ...... وأشباه هذه الأحاديث فعليك بالتسليم والتصديق والتفويض والرضاء ولا تفسر شيئا من هذه بهواك فإن الإيمان بهذا واجب فمن فسر شيئا من هذا بهواه ورده فهو جهمي۔ (۱)

اس عبارت میں لفظ 'تفویض' موجود ہے۔ اس سے مصنف نے کس طرح فائدہ اٹھایا، ملاحظہ فرمالیں:

فقوله رحمه الله فعليك بالتسليم والتصديق والتفويض مع قوله فمن فسر شيئا من هذه بهواه يدل على التفويض دلالة واضحة وأن المراد بالتفويض في كلامه تفويض المعنى لا الكيف۔ (۲)

یعنی امام بربہاریؒ کا یہ قول فعليك بالتسليم اور یہ قول فمن فسر شيئا من هذه بهواه اس بات پر صریح دلالت کرتے ہیں کہ یہاں 'تفویض' سے تفویض المعنیٰ مراد ہے نہ کہ تفویض الکیف۔ حالانکہ امام بربہاریؒ کی یہ عبارت ان مفوضہ کی صریح تردید کرتی ہے۔ اس بات کے دو قرائن ہیں:

(i) ایک تو یہ ہے کہ ولا تفسر شيئا من هذه بهواك یعنی ان نصوص میں سے کسی چیز کی تفسیر خواہش نفس کی بنا پر نہ کرو۔ اب کوئی آدمی یہ بتائے کہ کیا 'ید' سے ہاتھ مراد لینا خواہش نفس کی بنا پر ہوتا ہے، یا قوت ونعمت مراد لینا، خواہش نفس کی بنا پر ہوتا ہے؟

(ii) دوسرا قرینہ یہ ہے کہ فمن فسر شيئا من هذا بهواه ورده فهو جهمي یعنی جس شخص نے خواہش نفس کی بنا پر اس کی تفسیر کی اور پھر اسے رد کر دیا، تو وہ شخص جہمی ہے۔ کیا اہل سنت کے اکابران

۱- القول التمام، ص ۱۸۲ ۲- ایضاً

نصوص کو رد کرتے ہیں یا پھر جہمیہ؟ جہمیہ پہلے 'ید' کو گوشت پوست، پٹھے اور ہڈیوں سے مرکب 'ہاتھ' کو ید کا مصداق اول قرار دیتے ہیں۔ پھر اسے رد کرتے ہیں کہ یہ نصوص سے مراد نہیں ہے۔ پھر اس طریقہ پر اللہ تعالیٰ کے 'حقیقی ہاتھوں' کی بھی تردید کرتے ہیں جیسا کہ ہم ابوحامد غزالیؒ وغیرہ کی اس بات کو پہلے تفصیلاً نقل کر چکے ہیں۔

امام بربہاریؒ کی اس عبارت کا مصداق دراصل جہمیہ ہی ہے۔ مگر جہمی لوگ عبارات میں تحریف کرنے کے ذریعے ان سے اپنا مطلب نکالتے ہیں۔ ہم پہلے امام بیہقیؒ کی عبارت پیش کر چکے ہیں:

وإنما أراد به والله أعلم فيما يؤدي تفسيره إلىٰ تكييف وتكييفه تشبيها له بخلقه في أوصاف الحدوث۔ (۱)

یعنی 'تفسیر' سے وہ تفسیر مراد ہے کہ جو تکییف کی طرف مؤدی ہو اور پھر تکییف تشبیہ کو مفضی ہو۔ اس سے سلف اور سلفیوں کے مذہب کو کس طرح مراد لیا جا سکتا ہے؟ حاصل یہ نکلا کہ تفویض سے 'تفویض الکیف' مراد ہے اور 'تفسیر' سے وہ تفسیر مراد ہے جو 'تکییف' کی طرف مفضی اور مودی ہو۔

اب آپ غور کریں کہ امام بربہاریؒ فرماتے ہیں: تفویض الکیف کرو، یعنی کیفیت صفات متعین نہ کرو اور جو لوگ کیفیت صفات کو اپنی خواہش نفس کی تفسیر سے معین کرتے ہیں وہ جہمی ہیں، اس بات کا اس مفہوم سے کیا تعلق ہے جو جناب سیف عصری نے متعین کیا ہے؟ اور محترم تقی عثمانی صاحب نے 'انصاف' کا تاج اس کے سر پر رکھ دیا ہے؟ حالانکہ اس کتاب میں بے شمار خیانتیں کی گئی ہیں۔

یوسف القرضاوی کی زیادتی

شیخ یوسف القرضاوی نے 'القول التمام' پر اپنی تقریظ میں لکھا ہے کہ 'شیخ منصور محمد عویس نے ایک کتاب لکھی ہے، اس کا نام ابن تيمية ليس سلفيا ہے مگر وہ کتاب بازار سے ختم ہو گئی۔ ان کا مقصود یہ تھا کہ ابن تیمیہؒ چونکہ تفویض المعنیٰ پر نکیر کرتا ہے اور اسے سلف کا مذہب نہیں مانتا اس لیے وہ سلفی نہیں ہے۔ انہوں نے اس کتاب میں کچھ اقوال ایسے نقل کیے ہیں کہ جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ سلف صالحین کا مذہب تفویض المعنیٰ ہے۔ میں نے اس کو حاصل کرنا چاہا مگر ناکام ہوا، اور پھر کویت میں مصنف کو ملا۔ ان سے پرانی شناسائی تھی اور یہ بات ان سے عرض کی، تو انہوں نے دائیں بائیں دیکھ کر کہا کہ میری آپ سے امید ہے کہ آپ اس کتاب کا تذکرہ نہیں کریں گے تاکہ میری معیشت پر افتاد نہ پڑے۔ یہاں ایک ایسا گروہ ہے، اگر

۱- الاعتقاد، ص ۱۱۴

انہیں اس بات کا پتہ چل جائے کہ وہ کتاب میں نے لکھی ہے تو وہ اس شہر میں میرے رہنے پر ایک دن بھی راضی نہیں ہوں گے اور دنیا کو مجھ پر اُکسا دیں گے۔ اس کے بعد یوسف القرضاوی لکھتے ہیں:

وهكذا يعيش الناس في جو الإرهاب الفكري حين تطغى مدرسة على سائر المدارس وتخرس ألسنة الآخرين وتنفرد هي بالقول لأنها مسنودة بقوّة سياسية أو اقتصادية أو غيرها۔ (۱)

لوگ اس طرح فکری دہشت گردی کی فضا میں رہتے ہیں یہاں تک کہ ایک مدرسہ اور مکتب فکر دوسرے مکاتب فکر پر سرکشی کرتا ہے، دوسروں کی زبانیں بند کر لیتا ہے۔ صرف انہی کی بات مارکیٹ میں چلتی ہے۔ اس وجہ سے کہ انہیں سیاسی یا اقتصادی اور یا ایک اور جہت سے برتری حاصل ہوتی ہے۔

ہمیں اس بات پر قطعاً کوئی تعجب نہیں ہے کہ قرضاوی سلفیوں پر چڑھ دوڑے ہیں، اس کا ہمیشہ سے یہی وطیرہ رہا ہے، اگر وہ چاہتے تو یہ بھی کہہ سکتے تھے کہ یہ منصور محمد عویس منافقین کی طرح بے حوصلہ ہے، سمجھتا یہ ہے کہ ہر افتاد انہی پر پڑے گی۔ کیا یہ بات کسی محقق اور حق پرست عالم سے متصور ہے کہ وہ جس عقیدہ کو غلط سمجھتا ہے اور اس کے خلاف کتاب تصنیف کرتا ہے وہ صرف 'معیشت' کے کمزور ہونے کی وجہ سے 'سکوت' کرتا ہے اور انہی غلط عقیدہ رکھنے والے لوگوں سے استفادہ کرتا ہے؟ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے معیشت ہی کو درست کرنے کے لیے کتاب لکھی ہوگی، ورنہ اگر حق کے لیے لکھی ہوتی تو وہ اس طرح کبھی نہ کرتے۔

پھر سلفیوں نے کون سی دہشت گردی کی ہے جناب! جس کا رونا قرضاوی صاحب روتے ہیں؟ اس سے بدر جہا بدترین حرکات دوسرں نے کیں، کیا قرضاوی صاحب کا مطالبہ ہے کہ وہ ابن تیمیہؒ وغیرہ کے خلاف کتابیں بھی لکھیں اور سلفی ان کے معاش کا بندوبست بھی کیا کریں؟ گویا سلفیوں سے مطالبہ ہے کہ سمّن كلبك ليأكلك ایسا کبھی نہیں ہوگا۔

سلفی صرف معاشی تعاون روک لیتے ہیں اور آپ کے بڑے اپنی تصنیف پر نہیں دوسروں کی وہ کتاب پڑھنے پر بھی لوگوں کو قتل کرنا چاہتے ہیں جس میں آپ کے بڑوں کی تضعیف ہوئی ہو۔

حافظ عبدالغنی پر حنفی ستم

حافظ ذہبیؒ نے محمود بن سلامہ سے نقل کیا ہے کہ میں نے حافظ عبدالغنیؒ سے سنا وہ فرما رہے تھے کہ ہم

۱- القول التمام، ص ۱۴

موصل میں امام عقیلیؒ کی 'کتاب الضعفاء' کا سماع کر رہے تھے کہ موصل والوں نے مجھے پکڑا اور قید کیا، اور میرے قتل کا ارادہ کیا، صرف اس وجہ سے کہ اس کتاب میں امام ابوحنیفہؒ کا ذکر ہوا تھا۔ ایک لمبا آدمی میرے پاس تلوار کے ساتھ آیا، میں نے دل میں کہا کہ شاید وہ مجھے قتل کر دے گا اور میری جان اس مصیبت سے چھوٹ جائے گی، مگر اس نے کچھ بھی نہیں کیا اور مجھے زندہ چھوڑ دیا۔ حافظ ابن البرنی بھی اس کے ساتھ سماع میں شریک تھے۔ انہوں نے 'کتاب الضعفاء' سے ان صفحات کو پھاڑ دیا تھا، جن میں امام ابو حنیفہؒ کا تذکرہ تھا۔ جب ان لوگوں نے اس کتاب کو ٹٹولا تو اس میں امام ابوحنیفہؒ کا تذکرہ نہیں پایا، اس لیے انہیں زندہ چھوڑ دیا۔

وسمعت محمود بن سلامه يقول …… وسمعت الحافظ يقول كنا نسمع الضعفاء للعقيلى فأخذني أهل الموصل وحبسوني وأرادوا قتلي من أجل ذكر رجل فيه فجاء ني رجل طويل بالسيف فقلت لعله يقتلني وأستريح قال فلم يصنع شيئا ثم أطلقت وكان يسمعه معه ابن البرني فأخذ الكراس الذي فيه ذكر الرجل ففتشوا الكتاب فلم يجدوا فيه شيئا فأطلق۔ (۱)

امام ابوحنیفہؒ کا نام ہم نے دوسرے ماخذ کی روشنی میں متعین کیا ہے۔ فکری دہشت گردی اصلاً یہ ہے کہ لوگ اس بات پر قتل کے مستحق بن جائیں کہ وہ ایسی کتاب پڑھتے ہیں جس میں امام ابوحنیفہؒ کی تضعیف موجود ہے۔ اور یہی دہشت گردی ہے کہ جس کی وجہ سے سلف کی کتابوں کا ستیاناس ہوتا ہے۔ پتہ نہیں اور کتنی کتابیں اس خوف سے 'فنا' کے سمندر میں غرق ہوگئی ہوں گی؟ ان دہشت گرد مولویوں نے صرف قتل کے بازار کو گرم نہیں کیا تھا بلکہ جہاں جہاں وہ یہ کام نہیں کر سکتے تھے وہاں وہاں انہوں نے مخطوطات کو خرید خرید کر برباد کیا، اور اگر نہ خرید سکے تو پھر ان مقامات پر سیاہی ڈال دی، تاکہ لوگ اسے پڑھ نہ سکیں اور پھر یہ بھی ان کے لیے ممکن نہ ہوا تو پھر انہوں نے افتراء کا بازار گرم کیا تھا، تاکہ بادشاہ اور گورنروں کے ذریعے اہل سنت کے بزرگوں کو قتل کرایا جائے۔ حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں:

سلطان الپ ارسلان جب ہرات آ گئے تو ہرات کے علماء اور مشائخ نے اس کی ملاقات کے لیے ایک وفد تشکیل دیا۔ بادشاہ کے دربار میں حاضری دینے سے پہلے یہ علما ومشائخ شیخ الاسلام ابواسماعیل ہروی کے حضور میں حاضر ہوگئے اور کہا کہ ہم بادشاہ کے حضور سلام پیش کرنے جا رہے ہیں، اس لیے مناسب خیال کیا کہ پہلے آپ سے ملاقات کا شرف حاصل کریں۔ وہ پیتل کا ایک

۱۔ تذکرۃ الحفاظ، ۴/۱۱۵

بت بھی ساتھ لائے تھے۔ شیخ الاسلام ہرویؒ سے ملاقات کے بعد جب وہ وہاں سے جانے لگے تو چھپکے سے اس بت کو ان کے مصلا کے نیچے رکھ دیا۔ اور بادشاہ کے حضور پہنچ کر شیخ الاسلام ہرویؒ کی شکایت کی کہ وہ بت پرستی کی ترویج کر رہا ہے۔ وہ 'مجسم' ہے، ایک بت کی عبادت کرتا ہے، اور اگر بادشاہ تصدیق کرنا چاہتے ہیں تو ابھی کسی شخص کو بھیج دیں، وہ اس بت کو محراب میں مصلا کے نیچے پا لے گا۔ بادشاہ پر یہ بات بہت شاق گزری۔ اسی وقت ایک لڑکے کو علما کی ایک جماعت کے ساتھ بھیجا۔ وہ شیخ الاسلام ہرویؒ کے گھر میں داخل ہوئے اور سیدھے محراب کی طرف گئے اور اس بت کو اُٹھا لائے، جو انھوں نے کچھ دیر پہلے خود رکھا تھا۔ پھر بادشاہ کے سامنے اسے رکھا۔ بادشاہ نے شیخ الاسلام ہرویؒ کو حاضر کرنے کا حکم دیا۔ وہ آئے تو بت کو دیکھا اور علما و مشائخ کے وفد کو بھی۔ بادشاہ کو بھی دیکھا کہ انہیں غصہ چڑھا ہوا تھا۔ بادشاہ نے ان سے کہا: یہ کیا ہے؟ شیخ نے فرمایا کہ یہ ایک بت ہے، جسے لوگ پیتل سے بناتے ہیں۔ کھلونے کی طرح ہے۔ بادشاہ نے کہا، میں نے یہ نہیں پوچھا۔ تو شیخ الاسلام نے کہا کہ پھر کس چیز کے بارے میں پوچھتے ہو؟ انہوں نے کہ ان لوگوں کا دعویٰ ہے کہ تم اس بت کو پوجتے ہو، اور تیرا عقیدہ ہے کہ اللہ ایسا ہی ہے۔ شیخ الاسلام ہرویؒ نے بڑے رعب کے ساتھ گرجدار آواز میں بار بار فرمایا: سبحانك هذا بهتان عظيم۔ یہ سننا تھا کہ بادشاہ کے دل میں یہ بات اتر گئی کہ علماء و مشائخ جھوٹے ہیں اور یہ آدمی سچا ہے۔ بادشاہ نے اسے باعزت طریقے سے واپس کیا اور پھر علماء و مشائخ کو کہا کہ مجھے سچ سچ بتا دو کیا ماجرا ہے؟ انہوں نے اعتراف کیا کہ یہ فرضی قصہ ہے، اور کہا: بادشاہ سلامت! ہم اس آدمی کی وجہ سے تکلیف میں مبتلا ہیں۔ یہ عوام کو ہمارے خلاف اکساتا ہے۔ تو ہم اس حیلہ اور تدبیر سے اس کی شر و فساد کا خاتمہ چاہتے تھے۔ پھر بادشاہ نے ان لوگوں کی بڑی بے عزتی اور اہانت کی۔ (۱)

اگر فکر سالم ہو تو اصل دہشت گردی یہ ہے۔ قرضاوی صاحب کو ان کے خلاف بولنا چاہیے۔

تعطیل و تحریف کا یہی معنی ہے

تیسری بات یہ ہے کہ تحریف اور تعطیل میں یہی فرق ہے جس کو شیخ ابن عثیمینؒ نے بیان کیا ہے کہ تحریف دلیل میں ہوتی ہے اور تعطیل مدلول اور مراد میں ہوتی ہے۔ یہی بات ہمارے اکثر مشائخ نے لکھی ہے۔ شیخ عبدالرحمٰن سعدیؒ لکھتے ہیں:

۱- تذکرۃ الحفاظ، ۳/۲۵۲

إن التعطیل نفي للمعنیٰ الحق الذین دل علیه الکتاب والسنة والتحریف تفسیر للنصوص بالمعاني الباطلة التي لا تدل علیها بوجه من الوجوه فالتحریف والتعطیل قد یکونان متلازمین إذا ثبت الباطل ونفي الحق وقد یوجد التعطیل بلا تحریف کحال النافین للصفات الذین ینفون الصفات الواردة في الکتاب والسنة ویقولون ظاهرها غیر مراد ولکنهم لا یعیّنون معنی آخر۔ (۱)

'تعطیل' اس معنیٔ حق کونفی کرنے کا نام ہے جس پر قرآن وسنت کے نصوص دلالت کرتے ہیں اور 'تحریف' ان معانیٔ باطلہ سے نصوص کی تفسیر کا نام ہے، جن پر نصوص کسی طرح بھی دلالت نہیں کرتے۔ 'تحریف' اور 'تعطیل' اس وقت ایک دوسرے کے ساتھ متلازم ہوتے ہیں، جب باطل معانی کو ثابت کیا جاتا ہے اور حق معانی کو نفی کیا جاتا ہے اور کبھی کبھار 'تعطیل' کا وجود بغیر 'تحریف' کے بھی پایا جاتا ہے، جیسا کہ صفات کی نفی کرنے والے لوگ جب قرآن وسنت میں وارد صفات کی نفی کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ان کا ظاہر مراد نہیں ہے۔ لیکن وہ اس کے ساتھ دوسرے معنی کا تعین نہیں کرتے۔

اسی کے قریب قریب بات شیخ صالح الفوزان نے لکھی ہے:

والفرق بین التحریف والتعطیل أن التحریف هو نفي المعنی الصحیح الذي دلت علیه النصوص واستبداله بمعنی آخر غیر صحیح والتعطیل هو نفي المعنی الصحیح من غیر استبدال له بمعنی آخر کفعل المفوضة۔ (۲)

'تحریف' اور 'تعطیل' کے درمیان فرق یہ ہے کہ 'تحریف' اس صحیح معنیٰ کی نفی کا نام ہے جس پر نصوص دلالت کرتی ہوں اور پھر اس کی جگہ غیر صحیح معنی کو بدل میں رکھنا۔ اور 'تعطیل' صحیح معنی کی نفی کو کہتے ہیں اگرچہ اس کی جگہ دوسرے معنیٰ کو متعین نہ کریں جیسا کہ مفوضہ کرتے ہیں۔

اور ایسی ہی بات شیخ خلیل ہراسؒ نے بیان فرمائی ہے:

فالفرق بین التحریف والتعطیل أن التعطیل نفي للمعنی الحق الذي دل علیه الکتاب والسنة أما التحریف فهو تفسیر النصوص بالمعاني الباطلة التي لا تدل علیها۔ (۳)

'تحریف' اور 'تعطیل' کے درمیان فرق یہ ہے کہ 'تعطیل' اس حق معنی کو نفی کرنے کا نام ہے جس پر

۱۔ شرح الواسطیۃ، ص ۱۱۰
۲۔ شرح الواسطیۃ، ص ۱۹۹
۳۔ شرح الواسطیۃ، ص ۱۱۳

قرآن وسنت کی نصوص دلالت کرتی ہیں اور 'تحریف' معانیٔ باطلہ سے نصوص کی تفسیر کو کہتے ہیں۔ وہ معانی جن پر نصوص دلالت نہیں کرتیں۔

ڈاکٹر صاحب نے چونکہ اس عبارت اور مطلب پر اپنی تنقید نہیں لکھی ہے، اس لیے ہم بھی انہی توضیحی کلمات پر اکتفا کرتے ہیں۔ الحمد للہ رب العالمین۔

شہ پارۂ محترم

علامہ خلیل ہراس رحمہ اللہ نے ایک عبارت لکھی ہے۔ اس پر ڈاکٹر صاحب نے درج ذیل اعتراض کیا ہے:

> ہم کہتے ہیں کہ کنہ، حقیقت اور ماہیت مترادف یعنی ہم معنی الفاظ ہیں لیکن علامہ اوپر کی عبارت میں ایک جگہ لکھتے ہیں: بل كانوا يفهمون معاني النصوص من الكتاب والسنة ويثبتونها لله عزوجل ثم يفوضون فيما وراء ذلك من كنه الصفات أو كيفيتها۔ بلکہ وہ کتاب وسنت کی نصوص کے معنیٰ کو سمجھتے تھے اور اللہ عزوجل کے لیے ان کا اثبات کرتے تھے پھر اس کے بعد صفات کی کنہ یا ان کی کیفیات کو تفویض کرتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ (ہراسؒ) نے کنہ اور کیفیت کو ہم معنیٰ سمجھ لیا ہے۔ ورنہ یہ تو اشاعرہ وماتریدیہ کا مذہب ہے کہ متشابہ صفات کی حقیقت اور کنہ اللہ تعالیٰ کے سپرد ہیں۔ (۱)

اپنے اکابر سے پوچھیں

ہم نے تو پیچھے اس بات کی وضاحت حافظ ابن القیمؒ کی عبارت سے کی ہے۔ احباب اس کو ایک بار پھر ملاحظہ فرمالیں۔ وہی بات جو ہم نے نقل کی ہے ڈاکٹر صاحب کے اہل مذہب بھی سلفیوں کے بارے میں جانتے ہیں، اگرچہ ڈاکٹر صاحب اس سے بے نصیب ہیں۔ مولانا تقی عثمانی صاحب لکھتے ہیں:

> وذهب جماعة من السلف إلى أننا نعتقد بأن اللّٰه تعالىٰ أراد بها معناها الحقيقي ولكن المعنىٰ الحقيقي منسوب إلى اللّٰه سبحانه وتعالىٰ يغاير المعنى الحقيقي المنسوب إلى المخلوقات والحوادث فللّٰه تعالىٰ يد بالمعنى الحقيقي كما يليق بشانه و لكنها ليست كيد المخلوقات والحوادث لأنه سبحانه وتعالىٰ ليس كمثله شيء وأما كُنه يده تعالىٰ فلا

۱- سلفی عقائد، ص ۳۷

سبيل إلى معرفتها فنفوض ذلك إلى الله تعالىٰ۔ (۱)

سلف میں سے ایک جماعت کا یہ کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان صفات سے ان کی حقیقی معانی ہی کا ارادہ کیا ہے مگر وہ معنیٰ حقیقی جو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے اس معنیٰ حقیقی سے مغایر ہے جو مخلوقات اور محدثات کی طرف منسوب ہے تو اللہ تعالیٰ کے لیے 'ہاتھ' معنیٰ حقیقی کے لحاظ سے کما یلیق بشانہ ثابت ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ کا ہاتھ مخلوق اور محدث کے ہاتھ کی طرح نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے مثل اور مانند کوئی چیز نہیں ہے۔ باقی رہا اللہ تعالیٰ کے ہاتھ کی حقیقت اور کنہ تو اس کو جاننے کے لیے کوئی سبیل نہیں ہے۔ ہم تو اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض اور سپرد کرتے ہیں۔

امید ہے کہ تقی صاحب کی اس عبارت سے ڈاکٹر صاحب جان گئے ہوں گے کہ 'ید' کو بطور صفت تسلیم کرنا اور اس کی کنہ اور حقیقت کو اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کرنا دو الگ چیزیں ہیں۔ یہ ماتریدیہ اور اشاعرہ کے قول کی طرح نہیں ہے۔ وہ تفویض المعنیٰ کے قائل ہیں۔ یہی وہ بات ہے جو حافظ ابن القیمؒ نے بالاختصار لکھی ہے:

وآيات الأحكام لا يكاد يفهم معانيها إلا الخاصة من الناس وأما آيات الصفات فيشترك في فهم معناها الخاص والعام أعنى فهم أصل المعنى لا فهم الكنه والكيفية۔ (۲)

آیات الاحکام کے معانی صرف خاص لوگ ہی جانتے ہیں۔ رہے آیات الصفات تو ان کے معانی جاننے میں خاص اور عام دونوں شریک ہیں۔ میری مراد اس فہم سے یہ ہے کہ اصل معنیٰ کے جاننے میں، نہ کہ اس کی کنہ اور کیفیت کو جاننے میں۔

علامہ خلیل ہراسؒ کی اس بات کی وضاحت تو ہوگئی۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ ہم ڈاکٹر صاحب کے اعتراض کو بالفرض والتقدیر مان لیتے ہیں کہ کنہ اور حقیقت ایک ہی چیز ہے مگر شیخ ہراسؒ نے اسے کیفیت کا ہم معنی سمجھ لیا ہے۔ تو گزارش یہ ہے کہ عام طور پر علمائے کرام یہی بات لکھتے رہتے ہیں کہ کنہ حقیقت ہی ہے۔ فیومیؒ لکھتے ہیں:

كنه الشيء حقيقته و نهايته وعرفته كنه المعرفة۔ (۳)

کنہ کسی چیز کی حقیقت اور نہایت کا نام ہے۔ اس جملے کا ترجمہ ہے: 'میں نے اسے حقیقتاً پہچان لیا ہے۔'

۱۔ القول التمام، ص ۲۱ ۲۔ مختصر الصواعق، ۱/۴۰ ۳۔ المصباح، ص ۵۴۲

مگر ابن منظور افریقیؒ نے اس مذکور عبارت کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

في بعض المعاني كنه كل شيء وقته ووجهه۔ (۱)

اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو اس مذکورہ بالا استعمال کی بھی گنجائش نکلتی ہے۔ لہٰذا ڈاکٹر صاحب پریشان نہ ہوں۔ علامہ ہراس ”کو نہیں“ ان کے ناقد صاحب کو غلطی لگی ہے، کیونکہ انہوں نے دوسروں کی بنیادی کتب کا مطالعہ کیے بغیر ان پر نقد و جرح کے لیے قلم اٹھایا ہے۔

محترم نے آگے تین فرقوں یعنی جہمیہ، معتزلہ اور خارجیہ کا تذکرہ کیا ہے۔ ان کی جو تفصیل محترم نے پیش کی ہے اس میں انہوں نے یہ نہیں بتایا کہ جہمیہ اور معتزلہ تو اکثر بلکہ ان کی غالب ترین اکثریت حنفیت پر مشتمل تھی اور کرامیہ بھی حنفی تھے۔ اس مبحث میں بھی بہت کچھ کہنے کی گنجائش ہے۔ مگر ہم اس سے بہر حال صرف نظر کرتے ہیں اور ڈاکٹر صاحب کو اشارتاً بتاتے ہیں کہ کبھی کبھی گنجائش کے باوجود بھی ہم سکوت کرتے ہیں۔

تو دانی کہ ما را سر جنگ نیست
وگر نہ مجال سخن تنگ نیست

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب نے ایک عنوان قائم کیا ہے:

سلفی اشاعرہ و ماتریدیہ کو بدعتی اور فاسق لکھتے ہیں۔ اس کے تحت لکھا:

علامہ ابن عثیمینؒ کے استاد علامہ (عبدالرحمٰن) سعدیؒ اشاعرہ کی تکفیر نہیں کرتے تھے، البتہ ان کو گمراہ کہتے ہیں پھر ان کی ایک عبارت پیش کی ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ ”اس لیے خوارج معتزلہ اور قدریہ وغیرہ بدعتیوں کی مختلف قسمیں ہیں۔ ان میں کچھ تو وہ ہیں جو یقیناً کافر ہیں جیسے غالی جہمیہ جو اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کی نفی کرتے ہیں اس کے باوجود کہ ان کو علم ہے کہ ان کی بدعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی باتوں کے خلاف ہے۔ یہ لوگ جانتے بوجھتے رسول کی تکذیب کرتے ہیں۔ اور ان میں کچھ وہ ہیں جو گمراہ اور فاسق اور بدعتی ہیں، جیسے وہ خارجی جو تاویل کرتے ہیں۔ یہ رسول کی تکذیب نہیں کرتے مگر وہ اپنی بدعت کی وجہ سے گمراہ ہیں لیکن پھر بھی اپنے آپ کو حق پر سمجھتے ہیں۔ اسی وجہ سے خوارج کے بدعتی ہونے کا اور ان کے حق سے نکلنے کا صحابہؓ متفقہ حکم

۱۔ لسان، ۱۳/۵۳۶ سلفی عقائد، ص ۱۴۱

لگاتے ہیں۔جیسا کہ صحیح احادیث میں وارد ہے۔اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ خارجی اسلام سے خارج نہیں ہیں۔اس کے باوجود کہ وہ مسلمانوں کی جان و مال کو مباح سمجھتے ہیں اور کبیرہ گناہوں کے مرتکب کے لیے شفاعت کا انکار کرتے ہیں اور دین کے بہت سے اصول کا انکار کرتے ہیں۔لیکن چونکہ وہ تاویل کرتے تھے اس وجہ سے ان کی تکفیر نہیں کی جاتی اور جوان سے کمتر درجے کے بدعتی ہیں جیسے کہ بہت سے قدری اور کلابی اور اشاعرہ تو یہ اصول میں قرآن وسنت کی مخالفت کرنے کی وجہ سے بدعتی اور گمراہ ہیں۔ان کے آپس میں چند درجے ہیں۔''(۱)

تحلیل و تجزیہ

ہم چند باتیں احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں

پہلی بات یہ ہے کہ ہمیں اس بات پر قطعاً کوئی پشیمانی اور ندامت نہیں ہے اور نہ اس کے لیے عذر بیان کرتے ہیں، شیخ عبدالرحمٰن سعدیؒ نے جو کچھ لکھا ہے درست لکھا ہے۔احناف جو سلفیوں کی تکفیر کرتے ہیں اس پر آپ کیا کہیں گے؟ بلکہ خود ڈاکٹر صاحب نے ان کو گمراہ قرار دیا ہے ملاحظہ ہو:

پھر جب گمراہ فرقوں نے صفات متشابہات کے ذریعے عوام کو گمراہ کرنا شروع کیا جیسا کہ خود سلفی بھی کرتے ہیں تو اشاعرہ اور ماتریدیہ کے متاخرین نے بھی لوگوں کو گمراہ عقیدوں سے بچانے کے لیے تاویل کرنے کو اختیار کیا جس کو سلفی تحریف یعنی معنی مراد کو تبدیل کرنا کہتے ہیں۔(۲)

دیکھ لیں، 'پہلے گمراہ فرقوں' کا لفظ رکھا۔اور پھر کہا' جیسا کہ خود سلفی بھی کرتے ہیں' یعنی ایک تو سلفی گمراہ فرقوں میں شامل ہو گئے اور پھر وہ دوسرے لوگوں کو بھی صفات متشابہات کے ذریعے گمراہ کرتے ہیں۔یعنی صرف خود گمراہ نہیں ہیں، بلکہ دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں۔ جب ایک آدمی دوسروں کو 'گمراہ' لکھتے ہوں پھر وہ ان دوسروں سے 'بدعتی' کا لقب پانے پر چین بجبین کیوں ہوتے ہیں؟ حالانکہ ایسا بھی نہیں ہوا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اس عنوان میں جو عبارتیں ڈاکٹر صاحب نے پیش کی ہیں ان میں سرے سے 'ماتریدیہ' کا لفظ موجود ہی نہیں ہے۔صرف اشاعرہ کا ذکر ہے اور ڈاکٹر صاحب ماتریدیہ کو 'شامل باجے' کی طرح تصور کرتے ہیں کہ اس کا انفرادی طور پر کوئی نغمہ نہیں ہوتا۔دوسرے نغموں کے وجود میں اس کی آواز کا دعویٰ کرتے ہیں۔اس لیے ڈاکٹر صاحب پریشان نہ ہوں، یہ بہرحال موضوع نہیں ہے اور اگر خواہ مخواہ وہ ان کی وکالت کرتے ہیں، تو پھر اپنے اکابر کی ان عبارتوں کی توجیہ کرلیں، جو پہلے ہم نے نقل کی ہیں اور

۱۔سلفی عقائد،ص ۴۱
۲۔سلفی عقائد،ص ۴۳

آگے بھی اس طرح کی عبارتیں آئیں گی، ان شاء اللہ۔ اس وقت دو عبارتیں پیش خدمت ہیں۔ پہلی عبارت اکمل الدین بابرتیؒ کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

وقال الجبرية ورئيسهم جهم بن صفوان الترمذي وهو مذهب أبي الحسن الأشعري لا فعل للعبد أصلا ولا إختيار ولا قدرة لهم علىٰ أفعالهم۔ (۱)

جبریہ گروہ کا کہنا ہے کہ بندہ کا نہ کوئی فعل ہے، اور نہ اختیار۔ اور نہ ہی ان کا اپنے افعال پر کوئی قدرت ہے اس گروہ کا رئیس جہم بن صفوان ترمذی ہے۔ اور یہی قول ابوالحسن اشعریؒ کا بھی ہے۔

دیکھا کہ ایک ماتریدی شارح ابوالحسن اشعریؒ کو عین جبری بنا کر پیش کرتا ہے۔ اگر یہی کام سلفیوں نے کیا ہوتا تو وہ اس عبارت کی بنا پر مجرم بلکہ مستحق دار ٹھہرتے، مگر ہم فقیروں کے نصیب میں وہ صغری، وہ کبری اور حد اوسط کہاں ہیں، جو ان کی ترتیب سے ان حنفیوں کو مجرم و گناہ گار ثابت کر سکیں؟ احناف تو الحمد للہ، 'تکفیر' کے مسئلے میں بہت فراخ دل واقع ہوئے ہیں۔ وہ تو جوتے کے روکنے پر بھی لوگوں کو کافر بنا ڈالتے ہیں۔ شیخ صالح مقبلیؒ نے لکھا:

وكذلك الماتريدية في كلام إمامهم الأعظم أن لا يكفر أحدا من أهل القبلة ولم أرى التكفير أسهل على أحد ولا أكثر منه في متاخري الحنفية كأنهم يكفرون بكل الزام ولو في غاية الغموض۔ (۲)

اسی طرح ماتریدی فرقہ کے امام اعظم (ابوحنیفہؒ) کے کلام میں یہ بات موجود ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کی جائے گی مگر میں نے کفر کا فتوی لگانا ان سے زیادہ اور ان سے آسان کسی گروہ پر نہیں دیکھا، وہ گویا ہر لازم پر تکفیر کرتے ہیں، اگرچہ وہ بہت ہی دقیق ہو۔

پھر انہی متاخرین حنفیہ و ماتریدیہ کے بارے میں لکھا:

ومنع بعض الناس قريبا من متفقهم نعله فقال كفرت لأنك هوّنت العلماء وهو تهوين للشريعة ثم للرسول ثم للمرسل۔ (۳)

بعض فقہاء کے قریبی رشتہ داروں میں سے کسی نے اس کا جوتا چھپا دیا، تو اس فقیہ نے کہا، تو کافر ہو گیا ہے، اس لیے کہ تو نے علماء کی توہین کی اور علماء کی توہین شریعت کی توہین ہے اور شریعت کی توہین رسول علیہ السلام کی توہین ہے اور رسول علیہ السلام کی توہین تو عینِ اللہ تعالیٰ کی توہین ہے۔

۱- شرح الوصیۃ ص ۱۱۵ ۲- العلم الشامخ ص ۲۲۱

۳- العلم الشامخ ص ۲۲۱

حاصل کلام یہ ہوا کہ 'تکفیر' کو اگر کسی نے امت میں بازیچہ اطفال بنایا ہے، تو وہ ماتریدی اور حنفی مذہب کے لوگ ہیں، اور اوپر شیخ مقبلیؒ نے اپنی گواہی پیش کی ہے کہ 'کافر' قرار دینا ماتریدیوں پر سب سے زیادہ آسان ہے، اور یہ کافر گری کا کام ان میں سب سے زیادہ بھی ہے لیکن یہاں چور کو توال کو ڈانٹتے ہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

کچھ تکفیری عبارات

دوسری بات یہ ہے کہ آج بھی حنفی فتاویٰ کا کوئی شخص مطالعہ کرلے، تو ہماری اس بات کی تصدیق کر سکتا ہے۔ حنفیوں کے محقق و مدقق عالم ملا علی قاریؒ جو اکثر قرآن وسنت کا لحاظ کرنے میں 'تفردات فی المذہب' کے مرتکب ہوتے ہیں۔ شیخین کی خلافت کو نہ ماننے والے شخص کی تکفیر کرتے ہیں، اور ساتھ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ وہ بالاجماع ثابت ہے۔ یا پھر سیدنا ابوبکر صدیقؓ کی خلافت کا اشارہ نبی علیہ السلام نے فرمایا تھا اور سید عمر بن الخطابؓ کی خلافت سیدنا ابوبکر صدیقؓ کی نص سے ثابت ہے۔ عبارت یہ ہے:

ولو أنكر أحد خلافة الشيخين رضي الله تعالىٰ عنهما يكفر أقول (أي الملا) ولعل وجهه أنها ثبتت بالإجماع من غير نزاع أو لأن خلافة الصديق رضي الله عنه بإشارة صاحب التحقيق و خلافة عمر رضي الله عنه بنصب الصديق من غير تردد في أمره بخلاف خلافة الختنين۔ (۱)

اگر کسی شخص نے شیخین یعنی سیدنا ابوبکر الصدیقؓ اور سیدنا عمر فاروقؓ کی خلافت کا انکار کیا، تو اس کی تکفیر کی جائے گی۔ میں (یعنی ملا علی قاریؒ) کہتا ہوں کہ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ان کی خلافت بالاجماع ثابت ہوئی ہے جس میں کوئی نزاع نہیں تھا، یا یہ وجہ ہے کہ سیدنا ابوبکرؓ کی خلافت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارہ سے ثابت ہوئی ہے اور سیدنا عمر فاروقؓ کی خلافت سیدنا ابوبکرؓ کی تقرر وتثبیت سے ثابت ہوئی ہے۔ اس تقرر میں کوئی تردد کسی کو نہیں تھا۔ ختنین کی خلافت اس طرح کی نہیں تھی۔

حالانکہ محققین کا مذہب یہی ہے کہ اس میں 'تکفیر' کا ثبوت نہیں ہے۔ امام محی السنۃ بغویؒ فرماتے ہیں:

من أنكر خلافة أبي بكر يبدع ولا يكفر ومن سب أحدا من الصحابة ولم يستحل يفسق۔ (۲)

جس شخص نے سیدنا ابوبکر الصدیقؓ کی خلافت سے انکار کیا اس کو بدعتی قرار دیا جائے گا، لیکن اس کی

۱۔ شرح الفقہ الاکبر ص ۲۰۷
۲۔ الاز علامہ تقیۃ طبع الاسلام ص ۲۲۲

تکفیر نہیں ہوگی اور جس نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی کو گالی دی لیکن اس کو حلال نہ جانا تو اس آدمی کو فاسق قرار دیا جائے گا۔

ہم اس وقت اس مسئلہ کی تفصیل نہیں کر سکتے، صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ 'تکفیر' کا بازار حنفیت کی برکت سے امت میں اب تک گرم ہے۔ اس لیے شیخ ابن حجرؒ نے لکھا:

هذا باب واسع أكثر من اعتنىٰ به الحنفية۔ (۱)

پھر جگہ جگہ ان مقامات کی توجیہ کی ہے، جن میں احناف لوگوں کی بلاوجہ تکفیر کرتے ہیں۔ ایک جگہ بہت سارے وہ مسائل بیان کیے جن کی بنا پر حنفی علما دوسروں کی تکفیر کرتے ہیں اور پھر لکھا:

وإطلاقه الكفر في بقية المسائل كلها فيه نظر والوجه أنه لا كفر بشيء من ذلك۔ (۲)

یعنی اس مصنف کا کفر کا اطلاق کرنا ان بقیہ تمام مسائل میں محل نظر ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے کسی چیز سے بھی انسان کافر نہیں بنتا۔

عالم سے بغض پر بھی تکفیر

ہم چونکہ اس وقت تفصیل سے عاجز ہیں اس لیے احباب خود ان کے فتاویٰ کی طرف رجوع فرمائیں۔ ایک اور جگہ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں:

وفي الخلاصة من أبغض عالما من غير سبب ظاهر خيف عليه الكفر قلت الظاهر أنه يكفر لأنه إذا أبغض العالم من غير سبب دنيوي أو أخروي فيكون بغضه لعلم الشريعة ولا شك في كفر من أنكره فضلا ممن أبغضه۔(۳)

'خلاصۃ الفتاویٰ' میں ہے کہ بغیر کسی سبب ظاہر کے کسی عالم سے بغض رکھنے پر کفر کا اندیشہ ہوتا ہے۔ (ملا علی قاریؒ کہتے ہیں کہ) ظاہر یہ ہے کہ وہ شخص اس بغض سے کافر ہو جائے گا کیونکہ جب وہ کسی عالم کو بغیر کسی دنیوی اور اخروی سبب کے مبغوض جانتا ہے تو پھر اس کا بغض علم شریعت کے ساتھ ہے اور علم شریعت کا انکار کرنے والا شخص بھی کافر ہو جاتا ہے۔ بغض رکھنے والا تو الگ رہا۔

اس حنفی تھیا کریسی کے تحفظ میں شاید ہی کوئی توجیہ اس سے بہتر ہوئی ہو۔ ارے بھائی! ایک عالم آدمی اپنے علاقے میں مسلمہ شخصیت رکھتا ہو اور لوگ اسے دین کا حقیقی نمائندہ تسلیم کرتے ہوں، مگر اس کے بعض

۱- الإعلام بقواطع الإسلام، ص ۱۰۱ ۲- ایضاً، ص ۲۲۲

۳- شرح الفقہ الأکبر، ص ۲۸۷

برے اعمال کا کسی شخص کو علم ہو جاتا ہے، اب وہ شخص اگر ان اعمال کو عوام میں ظاہر کرتا ہے، تو لوگ دین سے بیزار ہو جاتے ہیں اور اگر ان سے محبت اور تعلق رکھتا ہے، تو دین کے تقاضے کے خلاف پڑتا ہے۔ تو بے چارہ سبب ظاہر کیے بغیر ان سے بغض رکھتا ہے، تاکہ آخرت میں باز پرس نہ ہو، مگر اس پابندِ دین متقی شخص کو کیا پتہ ہے کہ حنفیوں کے محقق اور مدقق عالم نے اسی 'احتیاط اور خوف جواب دہی' کی بنا پر بھی اسے کافر قرار دیا ہے۔

او، اللہ کے بندو! تمہیں کس نے کہا کہ جب سبب معلوم نہ ہو، تو وہ ضرور بالضرور دین سے دشمنی کی بنا پر اس مولوی اور عالم سے بغض رکھتا ہے؟ یہ اس جماعت کی عبارتیں ہیں جو 'محافظ دین' اور 'پاسبان ملت' بنے پھرتے ہیں۔

ایک اور مثال بھی دیکھنے کی ہے۔ ابن نجیم مصری نے اس بحث میں کہ کن کن چیزوں سے انسان کافر بنتا ہے ایک بات یہ لکھی ہے کہ وبقوله لم تعص الأنبياء حال النبوة وقبلها لرده النصوص۔ (۱) یعنی جو شخص یہ کہتا ہے کہ انبیاء کرام علیہ السلام نے معصیت کا ارتکاب نہیں کیا تو اس قول سے وہ بندہ کافر ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ نصوص کو رد کرتا ہے۔

شیخ ابوالبقاءؒ کفوی نے عصمت کے باب میں شیعہ کا مذہب یہ نقل کیا کہ 'وہ اس بات کے قائل ہیں کہ انبیائے کرام علیہم السلام سے نہ قبل النبوۃ گناہ صادر ہوتا ہے اور نہ بعد النبوۃ، اور نہ عمداً نہ سہواً اور نہ صغیرہ نہ کبیرہ۔' پھر اس کے بعد لکھا ہے: وهذا كفر لأنه رد النصوص۔ (۲) یعنی یہ قول کفر ہے۔ اس لیے کہ اس میں نصوص کو رد کیا گیا ہے۔

ہم اس مذہب کے وکلاء سے صرف اتنی گزارش کرتے ہیں کہ جب تمہارا دل مانے تو انبیاء کرام سے معصیت کی نفی کو بھی رد نصوص باور کراتے ہو، حالانکہ وہ لوگ ان آیات میں 'تاویل' کرتے ہیں۔ اور 'تاویل' تو آپ کے نزدیک کفر بلکہ ضلالت بھی نہیں ہے اور جب آپ لوگوں کا دل نہ چاہے تو سینکڑوں آیات اور احادیث صفات کی تاویل کو عین توحید قرار دیتے ہو۔ کفر تو کیا اسے ضلالت بھی نہیں مانتے ہو۔

چند آیات ملاحظہ ہوں:

أأمنتم من في السماء (۳) إني متوفيك ورافعك إلي (٤) وهو القاهر فوق عباده (٥) الرحمن على العرش استوىٰ (٦) إليه يصعد الكلم الطيب۔ (٧)

۱- البحر الرائق: ۲۰۳/۵ ۲- الکلیات، ص ۲۶۰ ۳- الملک: ۱۶
۴- آل عمران: ۵۵ ۵- الانعام: ۶۱ ۶- طٰہٰ: ۵
۷- فاطر: ۱۰

ان سب آیات کی بدترین تاویل بھی آپ کے نزدیک عین توحید ہے مگر انبیاء علیہم السلام سے معصیت کی نفی بھی کفر ہے۔ اگر احادیث کی نصوص بھی سامنے رہیں تو آپ حیران ہو جائیں گے کہ آخر ان لوگوں کی عقل پر کیونکر پردہ پڑ گیا ہے؟ مگر جب آپ سمجھ جائیں گے کہ یہ لوگ 'اہل الرائی' ہیں تو آپ کی حیرت خود بخود دور ہو جائے گی کیونکہ ان کے فتاویٰ 'رائے' ہی کے تابع ہیں۔ 'رائے' سے یہاں عقل مراد نہیں ہے ورنہ پھر تو مذمت کا اس میں پہلو ہی نہیں ہے۔ حالانکہ محدثین اور سلف نے اسے حدیث وسنت کے مقابل میں رکھا ہے، یعنی 'اہل الحدیث' اور 'اہل الرائی' تو کیا حدیث کے بالمقابل بھی محمود 'رائے' ہوتی ہے؟ اور پھر اگر 'رائے' سے 'عقل' ہی مراد ہو جیسا کہ ان کے بعض وکلا کا زعم ہے تو پھر محدثین ان کے بالمقابل اپنے آپ کو کیا اہل الحماقت سمجھتے تھے؟

ہمیں اس بات سے انکار نہیں کہ 'رائے' محمود بھی ہوتی ہے مگر 'اہل الرای' کی اصطلاح میں 'رائے' محمود معنیٰ میں قطعاً نہیں ہے۔ اہل الرائی اسی کو کہتے ہیں کہ جہاں چاہیں تو 'تاویل' کو ردِ نصوص کا نام دے دیں، اور لوگوں کی تکفیر کریں، اور جہاں چاہیں تو سینکڑوں نصوص کی 'تاویل' کو عین توحید قرار دیں اور ان نصوص کے ظاہر کو کفر قرار دیں، جیسا کہ صفات الٰہی کے باب میں انہوں نے ایسا کیا۔

جرکسی کی امام دارمیؒ پر جرح

تیسری بات یہ ہے کہ خود احناف کے بڑے بڑے محققین نے سلفی ائمہ کی تضلیل کی ہے۔ ہم اس بارے میں صرف ایک قول بطور مثال پیش کرتے ہیں۔ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے امام عثمان بن سعید دارمیؒ جس کی 'کتاب النقض' اور 'الرد علی الجہمیہ' اہل سنت کی آنکھوں کا نور اور دل کی ٹھنڈک ہیں' کے بارے میں لکھا ہے:

وأما عثمان بن سعد الدارمي مؤلف النقض على المريسي ...... وأصبح مجسما مختل العقل عند تاليفه النقض المذكور۔ (۱)

عثمان بن سعید داری جو کتاب النقض کے مؤلف ہیں، پہلے صفات الٰہی میں خوض نہیں رکھتے تھے۔ پھر کرامیہ کی صحبت سے مجسم بن گئے۔ نقض کی تالیف کے دوران ان کی عقل میں خلل اور فساد واقع ہو گیا تھا۔

اس عبارت میں اگر غور کیا جائے تو تین باتیں سامنے آجائیں گی اور تینوں اس 'امام العصر جرکسی'

۱۔ العقیدۃ وعلم الکلام، ص ۲۶۸

کا افترا ہے، بعض لوگوں نے اس لیے اس کو 'الإمام المفتری' قرار دیا ہے۔

۱- پہلی بات یہ ہے کہ 'امام العصر جرکسی' نے امام دارمیؒ کو کرامیہ سے متاثر ثابت کیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ انہی کی وجہ سے وہ مجسم بنا۔ عبارت یہ ہے:

فكان فيما سبق لا يخوض في صفات الله سبحانه كما هو طريقة السلف ثم انخدع بالكراميه و أصبح مجسما۔ (۱)

ہم کہتے ہیں کہ خواہ مخواہ صفات کی بحث میں غور و خوض اور بحث و مباحثہ کرنا درست نہیں ہے مگر جب گمراہ لوگ ان کی نفی کرنے لگ جائیں تو پھر ان کا جواب ضروری ہو جاتا ہے۔ 'امام العصر جرکسی' کا یہ کہنا کہ پہلے صفات الٰہی میں خوض نہیں کرتے تھے، پھر کرامی بنے، اس بات سے وہ یہ مطلب لیتا ہے کہ وہ پہلے صفات کا اثبات نہیں کرتے تھے، بعد میں اثبات کرنے لگ گئے اور پھر اس طرح سے صفات کا اثبات کرنا جیسا کہ امام دارمیؒ نے کیا ہے، کرامیت ہے، یہ بالکل سفید جھوٹ ہے۔

وہ پہلے بھی صفات کو ثابت مانتے تھے۔ البتہ بعد میں انہوں نے سلف کے طریقہ انیقہ پر اپنی کتابوں میں اثبات کیا۔ 'امام العصر جرکسی' کا انہیں کرامیہ سے متاثر ثابت کرنا افتراء محض ہے۔ امام دارمیؒ کے حالات کے لیے امام ذہبیؒ کی 'السیر' کا مطالعہ مفید رہے گا۔ ہم اس سے صرف ایک قول نقل کرتے ہیں۔ امام ذہبیؒ لکھتے ہیں:

قلت كان عثمان الدارمي جذعا في أعين المبتدعة وهو الذي قام على محمد بن كرام و طرده عن هراة فيما قيل۔ (۲)

امام عثمان دارمیؒ مبتدعین کے آنکھوں میں کانٹے کی طرح تھے اور یہ وہی امام ہے جو کرامیہ کے امام محمد بن کرام کے خلاف کھڑے ہو گئے اور اسے ہرات سے بے دخل کر دیا، جیسا کہ منقول ہے۔

تاریخ کیا بتاتی ہے اور یہ مفتری کیا کہتا ہے؟ امام دارمی کا گناہ صرف یہ ہے کہ انہوں نے جہمیہ کے شیخ محمد بن شجاع الثلجی پر تنقید کی ہے ورنہ یہ اہل سنت کے متفق علیہ ائمہ میں سے ہیں۔ شیخ عبدالقاہر بغدادی نے انہیں ائمہ اہل سنت میں شمار کیا ہے۔

ومنهم عثمان بن سعيد الدارمي الذي أخذ النحو واللغة عن ابن الأعرابي والفقه عن البويطي والحديث عن يحيىٰ بن معين وعلي بن المديني وكان في كل نوع منه إماما۔ (۳)

۱- العقیدۃ وعلم الکلام، ص ۴۶۸ ۲- السیر، ۳۵۶/۹۰ ۳- أصول الدین، ص ۳۳۸

ان ائمہ میں سے ایک امام عثمان بن سعید دارمی تھے، جنہوں نے نحو اور لغت کا علم ابن الاعرابیؒ سے اور فقہ کا علم امام بویطی سے اور حدیث کا علم امام یحییٰ بن معینؒ اور امام علی ابن المدینیؒ سے حاصل کیا اور وہ ان علوم کے ہر نوع میں امام تھے۔ دیکھو عبد القاہر بغدادیؒ اسے اہل سنت کا امام ثابت کر رہے ہیں جبکہ جہمیہ کے امام العصر 'جرکسی' اسے مجسمہ کا امام ثابت کر رہے ہیں اور بغدادیؒ بھی اشاعرہ کے اکابر میں سے ہے۔ کوئی سلفی نہیں ہے خود 'امام العصر جرکسی' نے 'حد' کے قائلین کی تکفیر اس سے نقل کی ہے اور لکھا ہے:

قال الأستاذ أبو منصور عبد القاهر البغدادي في كتاب الأسماء و الصفات۔(۱)

مگر امام دارمیؒ کے بارے میں ان کی اس بات سے اس نے آنکھیں چرائیں۔ حقیقت یہ ہے کہ صرف جہمیوں کے نزدیک وہ 'مجسم' ہیں ورنہ وہ ٹھیٹھ اہل سنت ہیں۔

دوسری بات درج بالا عبارت میں یہ ہے کہ وہ 'مجسم تھا، اللہ تعالیٰ کے لیے جسمیت کا اثبات کیا کرتا تھا۔' یہ بالکل افتراء ہے۔

اپنی مختصر سرگذشت۔

یہاں یہ بات غالباً فائدہ سے خالی نہیں ہوگی کہ راقم' اپنے شیخ اول جناب مولانا محمد عنایت الرحمٰن رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ اور شیخ ثانی جناب مولانا گوہر رحمٰن رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃ کا شاگرد ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ سے محبت ان دو شیوخ کی وجہ سے میرے دل میں پیدا ہوئی۔ اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے۔ صفات میں وہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ہی کی رائے کو پسندیدہ قرار دیتے تھے۔ شیخ اول جناب مولانا محمد عنایت الرحمٰن صاحب اکثر متاخرین کی کتابوں پر اکتفا کرتے تھے، اور انہی کے حافظ تھے۔ بنیادی اور امہات مراجع پر ان کی نظر محدود تھی، وہ زیادہ سے زیادہ شرح مقاصد، شرح مواقف، المسامرہ، شرح عقائد جلالی، شرح فقہ اکبر وغیرہ تک محدود رہتے تھے، البتہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے مجموع الفتاویٰ، منہاج السنۃ وغیرہ کا حوالہ بکثرت دیتے تھے۔

سب سے پہلے میں نے اپنے شیخ ثانی جناب مولانا گوہر رحمٰن صاحبؒ سے یہ بات سنی کہ امام اشعری نے 'الابانۃ' میں سلف کے مذہب کی طرف رجوع کیا ہے۔ دونوں 'امام العصر جرکسی' کے بھی حوالے دیتے تھے۔ شیخ اول حنفی فقہ کی خدمت کی وجہ سے ان کی تعظیم میں القاب بھی بیان کرتے تھے۔ تو مجھے بھی 'امام العصر جرکسی' کی کتابوں سے محبت ہوگئی۔ کرتے کرتے ان کی اکثر کتابیں پڑھ لیں۔ بعض کتابیں تو دو دو اور

۱۔ العقیدہ، ص ۴۳۷

تین تین دفعہ پڑھیں۔ اور پھر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی مخالفت بھی شروع کی اور انہیں مجسم بھی کہنے لگا تھا۔ اس لیے کہ 'امام العصر جرکسی' نے لکھا تھا کہ انہوں نے عثمان بن سعید دارمیؒ کی تصانیف کے بارے میں وصیت کی ہے کہ ہر سنی طالب علم اسے ضرور پڑھے۔ حالانکہ امام دارمیؒ کی کتاب میں صراحتاً لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ 'جسم' ہے تو جو عالم 'مجسم آدمی کی کتابوں کے پڑھنے کی وصیت کرتا ہے وہ خود بھی 'مجسم' ہے۔ مگر میرے پاس امام دارمی کی کتاب 'النقض' نہیں تھی اور میں اس کی تلاش میں لگا رہا اور پھر ایک دن اتفاقاً ایک چھوٹی دکان پر یہ کتاب مل گئی۔ اس کی ابتداء میں محقق صاحب نے ابن تیمیہؒ کی وصیت وہ بھی درج کی تھی۔ میں اس کو ناقدانہ نظر سے پڑھنے لگا اور نشان لگاتا جاتا تھا تاکہ پھر مباحثہ میں کام آجائے۔ پوری کتاب پڑھ لی۔ اللہ تعالیٰ کے لیے 'جسم' کا لفظ کہیں بھی نہیں ملا۔ پھر خیال کیا یہ نسخہ دوسرا ہوگا۔ لہٰذا ایک اور مطبوعہ نسخے کی تلاش شروع کی۔ بہت مشقت کے بعد دوسرا نسخہ ملا پڑھا، مگر نتیجہ وہی رہا، اس دوسری طبع کو پڑھتے وقت جسمیت کی نفی میں البتہ چند عبارات مل گئیں۔

اب مجھے شک پڑا کہ یہ آدمی یعنی 'امام العصر جرکسی' خائن نہ ہو، لہٰذا ان کی نقل کردہ عبارتیں اصل کتابوں میں دیکھتا گیا اور حقیقت مجھ پر روشن ہوتی گئی، یہاں تک کہ مجھے اس کے مفتری ہونے کا قطعی یقین ہوگیا اور ان کے افتراءات کا ایک بڑا ذخیرہ میرے پاس جمع ہوگیا۔ میں نے اللہ کا شکر ادا کیا اور اپنے اصل عقیدہ کی طرف پلٹ گیا جو میں نے اپنے اساتذہ سے سیکھا تھا۔ الحمد للہ رب العالمین۔ اس رجوع میں اور لوگوں کا بھی تعاون حاصل رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ انھیں جزائے خیر عطا فرمائے۔ تو یہ عثمان بن سعید دارمیؒ وہی امام ہے جس نے مجھے جہمیہ سے الگ کیا۔

امام دارمی اور تجسیم

امام عبداللہ بن احمد اور امام دارمی پر 'امام العصر جرکسی' کے جروح کے لیے مقالات الکوثري پڑھنا چاہیے۔ ابن السبکیؒ نے باوجود تعصب کے 'امام دارمی' کی مدح کی ہے۔ مگر 'امام العصر جرکسی' نے ان کی ثناء و تعریف کی یہ تاویل کی:

وثناء ابن السبكي على الدارمي المجسم ناشي من تقليد الذهبي۔ (۱)

یعنی ابن السبکیؒ نے امام ذہبیؒ کی تقلید میں امام دارمی کی تعریف کی ہے۔

ابن السبکیؒ اور تقلید ذہبی کچھ عجیب بات لگتی ہے۔ طبقات الشافعیۃ سے باخبر آدمی اس بات پر یقین

۱- مقالات، ص ۲۲۰

نہیں کر سکتا ہے۔ اگر بالفرض ہم اس کو درست مان بھی لیں، تو ہم نے بغدادی کا جو قول نقل کیا ہے اس کا کیا کریں گے؟ وہ تو بہت متقدم ہیں۔ خیر ہم کہنا چاہ رہے تھے کہ امام دارمیؒ نے اللہ تعالیٰ کو جسم نہیں کہا۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

وأما دعواك أنهم يقولون 'جارح مركب' فهذا كفر لا يقوله أحد من المسلمين ولكنا نثبت له 'السمع والبصر والعين' بلا تكييف كما أثبته لنفسه۔ (۱)

تیرا یہ کہنا کہ اہل حدیث اللہ تعالیٰ کے لیے 'مرکب عضو' (یعنی مخلوق کی آنکھوں کی طرح آنکھیں اور مخلوق کے سمع کی طرح سمع) ثابت کرتے ہیں تو یہ کفر ہے، مسلمانوں میں سے کسی کا یہ قول نہیں ہے۔ مگر ہم اللہ تعالیٰ کے لیے 'سمع، بصر اور عین' اس طرح سے ثابت کرتے ہیں جیسا کہ اس نے خود اپنے لیے ثابت کیا ہے۔

دیکھا! وہ اس بات کے معتقد کو کافر قرار دے رہے ہیں۔ ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

فإنا لا نقول أنه خطأ كما قلت بل هو عندنا كفر ونحن لكيفيتها وتشبيهها بما هو موجود في الخلق أشد أنفا منكم غير أنا كما لا نشبهها لا نكيفها۔ (۲)

ہم تمہاری طرح یہ نہیں کہتے کہ 'اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کے مشابہ قرار دینا' خطا ہے۔ بلکہ ہمارے نزدیک یہ کفر ہے۔ ہم انہیں مخلوق کی صفات کی کیفیت سے مکیف کرنے اور تشبیہ دینے سے بہت زیادہ بری اور محتاط ہیں۔ ہم نہ اسے مخلوق کے مشابہ قرار دیتے ہیں اور نہ ان کی تکییف کرتے ہیں۔

دیکھیں، یہاں بھی 'کفر' اس اعتقاد کو قرار دے رہے ہیں۔ ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

ونحن وإن لم نصف الله بجسم كأجسام المخلوقين ولا بعضو ولا بجارحة لكنا نصفه بما يغضبك من هذه الصفات التي أنت ودعاتك لها منكرون۔ (۳)

ہم نے اگرچہ اللہ تعالیٰ کو مخلوق کی طرح جسم سے موصوف نہیں کیا اور نہ اسے عضو اور جارحہ سے موصوف کیا۔ مگر ہم انہیں ان صفات سے موصوف قرار دیتے ہیں جن سے تمہیں غصہ چڑھتا ہے

۱- النقض، ص ۳۳۲ ۲- أیضاً، ص ۱۲۰
۳- النقض، ص ۵۲۵

اور جن کے تو اور تمہارے اہل مکتب داعی منکر ہیں۔

ان عبارات سے صاف صاف معلوم ہوا کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' افسانے لکھتے رہتے تھے۔

تیسری بات اختلال عقل کی کہی ہے، اس کا حوالہ تلاش بسیار کے باوجود مجھے میسر نہیں آیا۔ البتہ ان کی مدح میں اقوال ائمہ سے منقول ہیں۔ قرابؒ کہتے ہیں: مارأینا مثل عثمان بن سعید۔ ہم نے امام عثمان بن سعید کے مانند کوئی نہیں دیکھا۔

ابو حامد اعمش کہتے ہیں: میں نے محدثین میں محمد بن یحییٰ، عثمان بن سعید اور یعقوب فسوی جیسا کوئی نہیں دیکھا۔ مارأیت في المحدثین مثل محمد بن یحییٰ وعثمان بن سعیدو یعقوب الفسوی۔

اس طرح کے بہت سارے اقوال پیش ہو سکتے ہیں۔ ہم انہی پر اکتفا کرتے ہیں۔ اس بحث سے یہ بات روز روشن کی طرح نمایاں ہوگئی کہ امام عثمان بن سعید دارمی إمام من أئمه أهل السنة ہے۔ مگر ماتریدی اور جہمی لوگ ضد اور عناد کی بنا پر ان کی تضلیل کرتے ہیں۔

جہمی اتہامات کی طویل فہرست

تقلید کے نمونے

مولانا عبدالحلیم چشتی دیوبندی جو مشہور متعصب عالم اور مدلس عبدالرشید نعمانی کے بھائی ہیں، نے 'عجالہ نافعہ' کی شرح 'الفوائد الجامعۃ' کے نام سے کی ہے۔ اس کتاب میں جہاں بہت سارے فوائد ہیں وہاں بہت ساری خرابیاں بھی ہیں۔ خصوصا شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ پر مظالم کی حد کر دی ہے۔ اپنے 'امام العصر جرکسی' کی کتاب 'السیف الصقیل' کے حواشی اور ابن حجر ہیتمیؒ کے فتاویٰ پر بہت اعتماد کیا ہے اور وہ فضولیات وخرافات نقل کی ہیں کہ الامان والحفیظ۔ اتنی تکلیف بھی گوارا نہیں کی ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی اپنی کتابوں کا سرسری مطالعہ کرتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا انہوں نے قصداً کیا ہے' تاکہ ان کو بدنام کیا جائے۔ ہم ان کی ہر بات کا تو اس وقت جواب نہیں دے سکتے، البتہ اصول دین کے متعلق جو اعتراضات انہوں نے نقل کیے ہیں ان کا ذرا سا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے، مگر ساتھ ہی اس بات کا بھی اہتمام کریں گے کہ بات بہت طویل نہ ہو جائے۔ وبیدہ التوفیق

۱- پہلا اعتراض یہ کیا ہے:

وأما مغالاته في أصول الدين فمنها أن الله سبحانه محل للحوادث، تعالىٰ الله عما يقول علوا كبيرا۔ اور اصول دین میں ان (یعنی ابن تیمیہ) کے تفردات میں سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حوادث کے لیے محل ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے بہت بالا و برتر ہے جو یہ شخص کہتا ہے۔(۱)

ہم اس بارے میں چند گزارشات احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں:

ابن حجر مکیؒ اور شیخ الاسلامؒ

پہلی بات یہ ہے کہ یہ تمام اعتراضات دراصل شیخ ابن حجرؒ مکی کے فتاویٰ سے لیے گئے ہیں۔ ہم یہ عبارت پہلے وہاں سے پیش کرتے ہیں:

۱- الفوائد الجامعۃ، ص ۳۷۵

وأمثال ذلك من مسائل الأصول مسألة الحسن والقبح التزم كل ما يرد عليها وإن مخالف الإجماع لا يكفر ولا يفسق وإن ربنا سبحانه وتعالىٰ عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا محل الحوادث تعالى الله عن ذلك وتقدس وإنه مركب تفتقر ذاته افتقار الكل للجزء تعالى عن ذلك وتقدس وإن القرآن محدث في ذات الله تعالى الله عن ذلك وإن العالم قديم بالنوع ولم يزل مع الله مخلوقا دائما فجعله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار تعالى الله عن ذلك وقوله بالجسمية والجهة والانتقال وإنه بقدر العرش لا أصغر ولا أكبر تعالى الله عن هذا الافتراء الشنيع القبيح والكفر البواح الصريح۔ (۱)

وہ اصولی مسائل جن میں ابن تیمیہؒ نے جمہور امت سے الگ راستہ اختیار کیا ایک مسئلہ حسن وقبح کا ہے اور اس پر وارد تمام باتوں کا اس نے التزام کیا، اور کہا کہ اجماع کا مخالف نہ کافر ہے اور نہ فاسق ہے اور کہا کہ اللہ تعالیٰ محل حوادث ہے۔ اللہ تعالیٰ ان باتوں سے جو منکر وظالم لوگ کہتے ہیں بہت بالا و برتر ہے اور کہا کہ اللہ تعالیٰ مرکب ہے۔ اس کی ذات محتاج ہے جیسے کل جز کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے منزہ و برتر ہے۔ اور کہا کہ قرآن اللہ تعالیٰ کی ذات میں محدث ہے اور عالم قدیم بالنوع ہے اور ہمیشہ سے اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ چنانچہ اس نے اللہ تعالیٰ کو موجب بالذات مانا ہے فاعل بالاختیار نہیں مانا اور اس نے جسمیت، جہت اور انتقالِ مکانی کا قول کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان اقوال سے منزہ اور برتر ہے۔ اور کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش کے بقدر ہے اور نہ اس سے بڑا ہے اور نہ اس سے چھوٹا۔ اللہ تعالیٰ ان اقوال سے منزہ اور بری ہے جو انتہائی قبیح اور شنیع اور واضح کفر ہیں۔

یہ سارے اقوال کذب صریح ہیں مگر تعجب اس بات پر ہے کہ یہ 'نام نہاد' علماء و محققین اپنے حلقے میں اس کو دین کی خدمت کے نام پر ترویج دیتے ہیں۔ حالانکہ ابن حجر مکیؒ نے آخر میں بعض لوگوں سے نقل کیا ہے کہ یہ ساری باتیں سوائے 'اثبات جہت' کے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی کتابوں میں موجود نہیں ہیں اور وہ ثقہ امام ہے۔ تحقیق اور ثبوت کے بعد ہی کوئی رائے قائم کرتے ہیں۔ خاص کر ان باتوں میں تو وہ زیادہ احتیاط سے کام لیتے ہیں جو کسی مسلمان کو کفر اور ارتداد کی طرف منسوب کرنے والی ہوں۔

وقال بعضهم من نظر إلى كتبه لم ينسب إليه أكثر هذه المسائل غير أنه قائل بالجهة له في إثباتها جزء ......كان من أئمة الإسلام المتفق علىٰ جلالته

۱۔ الفتاویٰ الحدیثیہ، ص ۱۵۹

وإمامته وديانته وإنه الثقة العدل المرتضى المحقق المدقق فلا يقول شيئا إلا عن تثبت و تحقق ومزيد إحتياط وتحرٍّ۔ (۱)

اس قول کو نقل کرنے کے بعد ابن حجر مکی نے لکھا ہے کہ اگر ابن تیمیہؒ سے کفر اور بدعت ثابت ہو، تو اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ اپنے عدل کا معاملہ کرے اور اگر کفر و بدعت اس سے ثابت نہ ہو تو اللہ تعالیٰ ہماری اور اس کی مغفرت فرمائے: فإن صح عنه مكفر أو مبدع يعامله الله بعدله وإلا يغفر لنا وله۔ (۲)

اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں (ابن حجر مکی) نے خود شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی کتابوں کو نہیں پڑھا تھا اور یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ انہیں الزامات پر یقین بھی نہیں تھا، ورنہ وہ آخر میں یہ کبھی نہ لکھتے۔ مگر اہل بدعت کے علامات میں سے ایک علامت یہ بھی ہے کہ وہ کتابوں سے ایسی باتیں تو نقل کرتے ہیں جن سے ان کی تائید ہوتی ہے لیکن وہ باتیں نقل نہیں کرتے جن سے ان کی تردید ہوتی ہے۔ يكتبون مالهم ولا يكتبون ما عليهم۔ پس اس محقق عبدالحلیم چشتی صاحب نے اہل بدعت کی اس سنت کو اپنے اس عمل سے تازہ اور زندہ کیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا

دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بالاتفاق محل حوادث نہیں ہے۔ ہاں کرامیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ سعد تفتازانیؒ لکھتے ہیں:

الجمهور علىٰ أن الواجب يمتنع أن يتصف بالحادث أي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية وأما اتصافه بالسلوب والإضافات الحاصلة بعد ما لم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت رازقا لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة المتعلقات ككونه عالما بهذا الحادث قادرا عليه فجائز وكذا بالأحوال المتحققة بعد مالم تكن۔ (۳)

جمہور کا کہنا ہے کہ واجب الوجود کا حادث سے متصف ہونا جائز نہیں ہے۔ حادث سے مراد یہاں موجود بعد العدم ہے۔ کرامیہ کا اس میں اختلاف ہے مگر اس کا سُلوب (جیسے کسی حادث کے زائل ہونے کے ساتھ، معیت باری تعالیٰ بھی اس سے زائل ہوتی ہے) سے متصف ہونا درست ہے۔ اسی طرح اضافات (یعنی نسبت سے متصف ہونا بھی درست ہے جیسا کہ وہ عالم کے ساتھ اب موجود ہیں پہلے نہیں تھے)۔ اسی طرح احوال سے متصف ہونا بھی ابوالحسین بصری کے نزدیک جائز ہے۔

۱-الفتاویٰ الحدیثیہ، ص ۱۵۹
۲-الفتاویٰ الحدیثیہ، ص ۱۵۹
۳-شرح المقاصد، ۴/۶۲

جب یہ بات ثابت ہوئی تو جاننا چاہیے کہ مسئلہ حلول حدوث بالعموم کلام الٰہی کے ضمن میں آتا ہے۔ اور یہ بات بھی خیال میں رہے کہ 'خلق' الگ چیز ہے اور 'حدوث' الگ چیز۔ یعنی سلف کے ہاں ہر حادث مخلوق نہیں ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

وإذا قالوا نحن نسمي كل حادث مخلوقا فهذا محل نزاع فالسلف وائمة أهل الحديث وكثير من طوائف أهل الكلام كالهشامية والكرامية وأبي معاذ التومني وغيرهم لا يقولون كل حادث مخلوق ويقولون الحوادث تنقسم إلى ما يقوم بذاته بقدرته ومشيته ومنه خلقه للمخلوقات وإلى ما يقوم بائنا عنه وهذا هو المخلوق لأن المخلوق لابد له من خلق والخلق القائم بذاته لا يفتقر إلى خلق بل هو حصل بمجرد قدرته ومشيته۔ (۱)

اور اگر وہ کہیں کہ ہم ہر حادث کو مخلوق کا نام دیتے ہیں تو یہ بات محل نزاع ہے، سلف اور ائمہ اہل حدیث اور اہل کلام کے بہت سارے گروہ جیسے ہشامیہ اور کرامیہ اور ابو معاذ تومنی وغیرہ یہ نہیں کہتے کہ ہر حادث مخلوق ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ حوادث کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ حادث ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ اس کی قدرت اور مشیت سے قائم ہوتا ہے۔ جیسے اس کا مخلوق کو پیدا کرنا اور دوسری وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے بائن ہو، اور یہ بائنِ حادث ہی مخلوق ہے۔ کیونکہ مخلوق کے لیے تو 'خلق' ضروری ہے اور وہ 'صفت خلق' جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ وہ خلق کی محتاج نہیں ہے، بلکہ وہ صرف اس کی قدرت اور مشیت سے حاصل ہوئی ہے۔

اس عبارت سے یہ بات روشن ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کی صفات جو اس کی ذات سے قائم ہیں ان پر 'حدوث' کا اطلاق تو ہوسکتا ہے مگر سلف کے نزدیک وہ مخلوق نہیں ہیں۔ مخلوق وہ 'حادث' ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے بائن ہو۔ یعنی وہ حرکت وسکون وغیرہ جو مخلوق کی ذات کو عارض اور لاحق ہوتے ہیں، وہ مخلوق ہیں۔ تو گویا ضابطہ یہ ہونا چاہیے تھا کہ محل مخلوق مخلوق ہے۔ مگر جہمیہ نے التباس پیدا کرنے کے لیے محل الحوادث حادث کا ضابطہ بنا دیا، تا کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی صفات اختیاریہ کی بھی نفی کریں۔

فعل اور مفعول ایک نہیں

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین کرنے کی ہے کہ جہمیہ کے نزدیک فعل اور مفعول ایک ہی ہے۔ یعنی مخلوق اور خلق ایک ہی چیز ہے۔ مگر اہل سنت کا کہنا ہے کہ تخلیق اللہ کا فعل ہے اور ہمارے افعال مخلوق ہیں:

۱- مجموع الفتاویٰ، ۶/۱۹۳

قال أبو عبد الله (البخاري) اختلف الناس في الفاعل والمفعول والفعل فقالت القدرية الأفاعيل كلها من البشر وقالت الجبرية الأفاعيل كلها من الله وقالت الجهمية الفعل والمفعول واحد لذلك قالوا لكن مخلوق وقال أهل العلم التخليق فعل الله وأفعالنا مخلوقة۔ (۱)

اس مسئلے پر تفصیلی بحث اس کتاب کے تیسرے حصے میں آئے گی ان شاءاللہ تعالیٰ۔ یہاں ضرورت کی بناپر صرف اشارہ کیا۔

یہاں یہ بات بھی سمجھ لینے کی ہے کہ افعال اختیاریہ کے' اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہونے پر جہمیہ نے اعتراض کیا ہے کہ 'محل الحوادث حادث' تو یہ بالکل ایسا ہے جیسے معتزلہ نے صفات کو اعراض قرار دے کر اعتراض کیا۔ اشاعرہ نے انہیں جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اعراض نہیں ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ جس طرح صفات مخلوق میں اعراض ہیں اور خالق میں اعراض نہیں، تو اسی طرح جو افعال مخلوق میں حرکات ہیں وہ خالق میں حرکات نہیں ہیں۔

تتمہ کے طور پر یہ بھی خیال میں رہے کہ جو لوگ اللہ تعالیٰ کے کلام اور دیگر افعال کو اس کی مشیت اور قدرت سے متعلق مانتے ہیں تو وہ پھر آپس میں مختلف ہیں، کہ یہ مذکورہ اشیاء مسبوق بالعدم ہیں یا نہیں۔ کرامیہ کا قول ہے کہ مسبوق بالعدم ہیں۔ مگر اہل حدیث اور اہل کلام اور اہل فقہ وتصوف کی رائے ہے کہ یہ مسبوق بالعدم نہیں ہیں۔

وهذا ينبني علىٰ أن ما يقوم به من ذلك هل كله مسبوق بالعدم أولم يزل ذلك يقوم به وفيه لهم قولان أحدهما أنه مسبوق بالعدم كما تقوله الكرامية وغيرهم والثاني أنه ليس مسبوقا بالعدم وهو مذهب أكثر أهل الحديث وكثير من أهل الكلام والفقه والتصوف۔ (۲)

اس سے یہ ثابت ہوگیا کہ سعد تفتازانیؒ نے 'حادث' کا جو مفہوم بیان کیا تھا تو کلام کا مسئلہ اہل الحدیث کے نزدیک اس کے مخالف نہیں ہے کیونکہ وہ مسبوق بالعدم نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کا حادث یعنی مسبوق بالعدم سے متصف ہونا جائز نہیں ہے۔ فافهم ولا تكن من الغافلين۔

انور شاہ کاشمیری کا اختلاف

مولانا انور شاہ صاحب نے اس تعبیر سے تو اختلاف کیا ہے، مگر حقیقت کو تسلیم کیا ہے:

۱۔خلق أفعال العباد، ص ۲۲۱
۲۔شرح الأصفهانية، ص ۵۰۸

قلت أما كون الباري عز اسمه محلا للحوادث فأكره هذا التعبير غير أن السمع ورد بنسبتها إليه تعالىٰ ويرى المتكلمون كافة أن تلك الأفعال كلها مخلوقة حادثة والحافظ ابن تيميةؒ مع قولهٖ بحدوثهما لا يقول أنها مخلوقة ففرق بين الحدوث والخلق وإليه مال المصنف فجعل الأفعال حادثة قائمة بالباري تعالىٰ علىٰ ما يليق بشأنه غير مخلوقة۔ (۱)

میں کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونے کی تعبیر کو تو میں مکروہ جانتا ہوں' مگر شرع میں اختیاری افعال کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوئی ہیں۔ تمام متکلمین یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ افعال تمام کے تمام مخلوق اور حادث ہیں' مگر حافظ ابن تیمیہؒ ان کے حدوث کا قول کرنے کے باوجود اسے مخلوق نہیں مانتے۔ وہ حدوث اور خلق میں فرق کرتے ہیں۔ امام بخاریؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے۔ وہ ان افعال کو حادث ماننے کے باوجود اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم مانتے ہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہیں۔ اسے مخلوق قرار نہیں دیتے۔

ہم یہاں صرف اس بات کی توضیح کرتے ہیں کہ شاہ جیؒ کو غلطی لگی ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے خود 'حدوث' اور 'خلق' کے درمیان فرق نہیں کیا، جیسے درج بالا عبارت سے مفہوم ہوتا ہے۔ بلکہ متقدمین سے اس فرق کو نقل کیا ہے۔ ابھی ان کی یہ عبارت اوپر گزر گئی کہ فالسلف وأئمة أهل الحديث وكثير من طوائف اهل الكلام...... اگر ایسا نہیں ہے تو امام بخاریؒ تو ان سے بہرحال متقدم ہیں۔ انہی اشارات پر اکتفا کرتے ہیں۔ امید ہے کہ منصف مزاج لوگوں کے لیے کافی وشافی ہوں گے۔

اللہ تعالیٰ مرکب محتاج نہیں

۲۔ دوسرا اعتراض عبدالحلیم چشتی نے یہ نقل کیا ہے:

وأنه مركب مفتقر (إلى اليد والعين والوجه والساق ونحوها) افتقار الكل إلى الجزء۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ مرکب ہے اس کو ہاتھ، آنکھ، چہرہ، پنڈلی کی احتیاج ہے جیسے کل کو جزو کی طرف احتیاج ہوتی ہے۔ (۲)

اس حوالے سے ہم چند گزارشات پیش کرتے ہیں:

پہلی بات یہ ہے کہ ان لوگوں کا بھی عجیب معاملہ ہے۔ جرح وتعریف میں بیک وقت آسمان وزمین کے قلابے ملا دیتے ہیں۔ اب ایک دو عبارتیں جو اس مصنف نے حافظ ابن تیمیہؒ کے باب میں اکابر سے

۱۔ فیض الباری، ج۴/۴۲۳

۲۔ الفوائد الجامعہ، ص۲۷۵

نقل کی ہیں، ملاحظہ ہوں۔ امام ذہبیؒ سے نقل کرتے ہیں:

ابن تیمیہؒ علوم دینیہ میں متبحر عالم اور امام تھے۔ صحیح الذہن، جلدی سے بات کی تہہ تک پہنچنے والے اور زود فہم تھے، نیز بہت سے محاسن اخلاق سے آراستہ تھے۔ فراوانی شجاعت وکرامت کی صفات سے متصف تھے۔ کھانے، پینے، پہننے اور جماع کی خواہشات سے احتراز کرتے تھے۔ علم کی نشر واشاعت، اس کی تدوین اور اس کی مقتضی پر عمل کرنے کے سوا اور کسی چیز میں ان کے لیے لذت اور مزہ نہیں تھا۔

اور پھر حافظ ابن سید الناس یعمری سے حافظ ابن تیمیہؒ کی تعریف میں نقل کیا:

میں نے ان کو ان علماء میں سے پایا جن کو علوم سے کامل حصہ ملا۔ قریب تھا کہ وہ اپنے حافظہ کے بل پر تمام سنن اور آثار کو بیان فرماتے۔ اگر وہ تفسیر میں کلام کرتے تو اس کا جھنڈا بلند کرتے اور اگر فقہ میں فتاویٰ دیتے تو وہ اس کی حقیقت کو پالیتے تھے۔ یا حدیث کا مذاکرہ کرتے تو عالم اور راوی ہوتے تھے اور مذاہب وادیان پر گفتگو فرماتے تو آپ کو ایسا معلوم ہوتا کہ اس مذہب کا ان سے زیادہ وسیع النظر عالم نہیں دیکھا اور نہ ان کی درایت اور سوجھ بوجھ سے بڑھ کر کسی کی سوجھ بوجھ ہے۔ ہر فن میں اپنے ہم عصروں سے فائق، جس آنکھ نے ان کو دیکھا اس نے ان کا مثل نہیں دیکھا اور خود ان کی آنکھ نے بھی ان کا مثل نہیں دیکھا۔

اور کمال زملکانیؒ سے نقل کیا:

موصوف میں اجتہاد کی شرطیں پوری موجود تھیں۔ ابن دقیق العید نے فرمایا کہ میں نے ایک ایسا شخص دیکھا جس کی نظروں کے سامنے تمام علوم حاضر رہتے ہیں، جس کو چاہتا ہے لیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے چھوڑ دیتا ہے۔ ان سے سوال ہوا کہ آپ نے ان کے ساتھ بحث کیوں نہیں کی؟ فرمایا: وہ بحث کو پسند کرتے ہیں اور میں خاموشی کو اچھا سمجھتا ہوں۔ ذہبیؒ، برزالیؒ اور ابوالفتح ابن سید الناس نے ان سے روایتیں کی ہیں اور ان کی تعریف کے لیے فن جرح وتعدیل کے زبردست امام اور حافظ حدیث شیخ ابوالحجاج مزیؒ کا ہی قول کافی ہے کہ ’میں نے ان کے جیسا عالم نہیں دیکھا اور نہ انہوں نے اپنا جیسا عالم دیکھا‘ میں نے ان سے بڑھ کر کتاب اللہ اور سنت رسول کا کوئی عالم نہیں دیکھا اور نہ ان کا ان سے بڑھ کر کسی کو پیرو پایا۔ (۱)

اب ان اساطین علم ودین کو ملاحظہ فرمالیں۔ امام مزیؒ، امام ابن دقیق العیدؒ، امام برزالیؒ اور امام کمال

۱- الفوائد، ص ۳۶۹-۳۷۱

الدین زملکانیؒ، امام ابن سید الناسؒ اور پھر ان کی تعریفات نگاہ میں رکھیں۔ کیا اگر واقعی شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اللہ تعالیٰ کو ان صفات کی طرف مجبور سمجھتے تو وہ لوگ ان کی پھر ایسی ہی مدح کرتے؟ ہمارا تو خیال ہے کہ مدح کے بجائے ان کی بدترین مذمت کرتے۔ مگر آپ نے ملاحظہ کیا کہ مذمت کا ایک لفظ بھی ان تعریفات میں موجود نہیں ہے۔ اگر انسان کو اللہ تعالیٰ نے فکر وفراست سے بہرہ مند کیا ہو، تو اس الزام کی تردید کے لیے ان اساطین کے یہ تعریفی جملے ہی کافی ہیں۔ مگر صاحب یہ بھی لکھتے ہیں اور وہ بھی لکھتے ہیں اور اس اعتراض کو اپنی فاسد اغراض کے لیے آخر میں رکھتے ہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی تردید

دوسری بات یہ ہے کہ خود شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اللہ تعالیٰ سے ان چیزوں کی صراحتاً نفی کی ہے اور بہت سے مقامات میں کی ہے۔ ہم بطور اختصار صرف دو عبارتیں نقل کرتے ہیں۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

أحدهما أنا لا نسلم أن هناك تركبا من أجزاء بحال وإنما هي ذات قائمة بنفسها مستلزمة للوازمها التي لا يصح وجودها إلا بها وليست صفة الموصوف أجزاء له ولا أبعاضا يتميز بعضها عن بعض أو تتميز عنه حتىٰ يصح أن يقال هي مركبة منه أو ليست مركبة فثبوت التركيب ونفيه فرع تصوره وتصوره هنا منتف والجواب الثاني أنه لو فرض أن هذا يسمىٰ مركبا فليس هذا مستلزما للإمكان ولا للحدوث وذلك أن الذي علم بالعقل والسمع أنه يمتنع أن يكون الرب تعالىٰ فقيرا إلى خلقه بل هو الغني عن العالمين وقد علم أنه حيّ قيوم بنفسه ليس ثبوته وغناه مستفاداً من غيره وإنما هو بنفسه لم يزل ولا يزال حقا صمداً قيوما فهل يقال في ذلك أنه مفتقر إلى نفسه أو محتاج إلى نفسه؟ (۲)

دو جوابات میں سے ایک یہ ہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ یہاں کسی قسم کا ترکب اجزاء سے ہے؟ یہاں تو ذات ہے جو قائم بنفسہا ہے اور اپنے ان لوازم کو مستلزم ہے جن کے بغیر ان کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔ موصوف کی صفات ان کے اجزا نہیں ہوتے اور نہ ایسے ابعاض ہوتے ہیں جو ایک دوسرے سے متمیز ہوتے ہوں، یا جو ذات سے الگ ہوتے ہوں۔ یہاں تک کہ یہ کہنا صحیح قرار پائے کہ اس کی ذات ان سے مرکب ہے، یا مرکب نہیں ہے۔ کیوں کہ ترکیب کا ثبوت ونفی اس کے تصور

۱- الفوائد، ص ۳۶۹-۳۷۱

۲- مجموع الفتاویٰ، ۶/ ۲۰۹

کی فرع ہے اور اس کا تصور یہاں منتفی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ بالفرض اگر ہم مان لیں کہ ذات اور صفات کے مجموعہ کو ترکیب سے مسمّٰی کیا جاتا ہے تو پھر یہ ترکیب امکان اور حدوث کو مستلزم نہیں ہے۔ اس لیے کہ عقل اور شرع سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مخلوق کی طرح محتاج ہونا ممتنع ہے بلکہ وہ عالمین سے مستغنی ہے اور یہ بھی ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ بذاتہ حی اور قیوم ہے اور اس کا مقدس وجود بذاتہ قائم ہے، اور ہر چیز سے مستغنی ہے۔ اس کا ثبوت اور استغنا غیر سے ماخوذ اور مستفاد نہیں ہے۔ وہ ازل سے ابد تک بذاتہ حیّ، صمد اور قیوم ہے۔ تو کیا ایسی ہستی کے بارے میں کہا جائے گا کہ وہ اپنی ذات کی طرف فقیر یا محتاج ہے؟!

ایک اور جگہ ترکیب کے اس شبہ کے بارے میں کہتے ہیں:

فإنه إن أريد بالتركيب ما هو المفهوم منه في اللغة أو في العرف العام أو عرف بعض الناس وهو ما ركبه غيره أو كان متفرقا فاجتمع أو ما جمع الجواهر الفردة أو المادة والصورة اوما امكن مفارقة بعضه لبعض فلا نسلم المقدمة الأولىٰ ولا نسلم ان إثبات الوجه واليد مستلزم للتركيب بهذا الاعتبار وان اريد به التلازم علىٰ معنى امتياز شيء عن شيء في نفسه وان هذا ليس هذا فهذا لازم لهم في الصفات المعنوية المعلومة بالعقل كالعلم والقدرة والسمع والبصر فإن الواحدة من هذه ليست هي الاخرى۔ (۱)

اگر ترکیب سے اس مفہوم کا ارادہ کیا گیا ہے جو لغت میں اس کے لیے ثابت ہے یا عرف عام میں، یا بعض لوگوں کے عرف میں اور وہ یہ ہے کہ جس کو غیر نے مرکب بنایا ہو یا جو متفرق تھا پھر اس کے اجزا جمع ہوگئے یا جو جواہر فردہ کا جامع ہو اور یا جو مادہ اور صورت کا مجموعہ ہو یا جس کے اجزا ایک دوسرے سے الگ اور جدا ہو سکتے ہوں۔ اگر ایسا ہے تو ہم پہلا مقدمہ تسلیم نہیں کرتے، ہم نہیں مانتے کہ 'وجہ' اور 'ید' کا اثبات اس اعتبار سے ترکیب کو مستلزم ہے۔ اور اگر اس ترکیب سے تلازم کا ارادہ کیا گیا ہے' اس معنیٰ کے لحاظ سے کہ اس میں بعض اشیاء بعض دیگر سے فی ذاتہ ممتاز ہیں کہ یہ وہ نہیں ہیں۔ تو پھر یہ الزام ان پر بھی صفات معنویہ میں وارد و لازم ہے، جو کہ عقل سے معلوم ہیں جیسے علم اور قدرت، سمع اور بصر۔ اس لیے کہ ان صفات میں سے ہر ایک بعینہ دوسری صفت نہیں ہے۔

ہمارا خیال یہ ہے کہ یہ دو عبارتیں اس الزام کی نفی کے لیے کافی وشافی ہیں، الحمد للہ رب العالمین

۱۔ مجموع الفتاوی، ۶/ ۶۵

لیکن یہ بھی امکان ہے کہ چشتی صاحب کا دل اس پر مطمئن نہ ہو، تو پھر ہم انہیں مشورہ دیں گے کہ جناب! اللہ تعالیٰ کی ذات کو مخلوق کی طرح مرکب اور محتاج قرار دینے والے لوگ کیسے مسلمان رہ سکتے ہیں؟ لہٰذا انہیں کافر قرار دیجیے، تا کہ نہ رہے بانس، نہ بجے بانسری۔

۳- تیسرا اعتراض یہ کیا ہے:

وان القرآن محدث في ذاته تعالیٰ وان العالم قديم بالنوع ولم يزل مع الله مخلوق دائما فجعله موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار سبحانه ما أحلمه۔

اور یہ کہ قرآن فی ذاتہ حادث ہے اور عالم قدیم بالنوع ہے۔ مخلوق ہو کر اللہ کے ساتھ اس کا تعلق دائمی ہے۔ چنانچہ ابن تیمیہؒ نے اللہ تعالیٰ کو موجب بالذات مانا ہے، فاعل بالاختیار نہیں مانا۔ جو کچھ اس نے خواب دیکھا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔(۱)

سبحانه ما أحلمه کا ترجمہ احباب غور سے ملاحظہ فرمالیں۔

اس درج بالا عبارت میں تین اعتراضات کا ذکر ہوا ہے۔ ایک قرآن کا اس کی ذات میں محدث ہونا۔ دوسرا عالم کا قدیم بالنوع ہونا اور تیسرا اللہ تعالیٰ کو موجب بالذات ماننا، فاعل بالاختیار نہ ماننا۔

پہلے اعتراض کا جواب تو اول اعتراض کے جواب میں مذکورا ہوا ہے، بس ذرا غور وفکر کرنے کی ضرورت ہے کہ سمجھ آجائے۔ باقی کا ہم بے ترتیب جواب دینا چاہتے ہیں۔

اللہ موجب بالذات نہیں

حقیقت یہ ہے کہ یہ بات بھی 'عالمانہ جھوٹ' ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اللہ تعالیٰ کو فاعل بالاختیار مانتے ہیں، موجب بالذات نہیں مانتے۔ مختلف مقامات میں انہوں نے اس عنوان پر لکھا ہے۔ ہم بنظر اختصار صرف ایک ہی عبارت پر اکتفا کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

والعلم بان الفاعل لا بد ان يكون قادرا هو من العلوم الضرورية البينة بنفسها بعد التصور الصحيح لكونه فاعلا ولهذا كان وصف الرب تعالیٰ بكونه قادرا هو مما نطقت به جميع الكتب وقال به جماهير العقلاء من المسلمين واهل الكتاب والمشركين وما يقوله بعض المتفلسفة من كونه موجبا بالذات ان اريد به كونه موجبا بذات قادرة مختارة فهذا مما يقر به جمهور المسلمين نظارهم وغير نظارهم فإن القدرة التامة مع الإرادة التامة تستلزم

۱- الفوائد الجامعہ، ص ۳۷۶

وجود المقدور ومع عدم واحدة منهما يمتنع وجود شيء ـ... وان اريد بكونه موجبا بذاته انه موجب لمفعوله بذات عارية عن المشية والقدرة فهذا ممتنع۔ (۱)

اس بات کا علم کہ فاعل کو قادر لازماً ہونا چاہیے، یہ ان ضروری علوم میں سے ہے جو بذات خود واضح ہیں مگر اس کے فاعل ہونے کے صحیح تصور رکھنے کے بعد۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ کا یہ وصف کہ 'وہ قادر ہے' اس کی وضاحت تمام کتابوں نے کی ہے اور جمہور عقلاء نے اس بات کا اعتراف کیا ہے' چاہے وہ مسلمان ہوں یا اہل کتاب ہوں یا مشرکین۔ اور وہ بات جو بعض نام نہاد فلاسفہ نے کہی ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے تو اگر وہ اس سے مراد یہ لیتے ہیں کہ وہ موجب بالذات ہے، مگر اس کی ذات قادر اور مختار ہے، تو اس بات کا اقرار تمام مسلمان کرتے ہیں چاہے وہ اہل نظر ہوں یا غیر اہل نظر، کیونکہ قدرت تامہ، ارادہ تامہ کے ساتھ مقدور کے وجود کو مستلزم ہے اور ان دونوں میں سے ایک کے نہ ہونے کی صورت میں کسی چیز کا وجود ممتنع ہوتا ہے...... اور اگر ان لوگوں کے 'اللہ تعالیٰ کے موجب بالذت ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنے مفعول کا موجب ہے مگر اس کی ذات قدرت اور مشیت سے خالی ہے تو یہ ممتنع ہے۔

پھر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اس خیال پر تفصیل سے تنقید کی ہے۔ ہم اسے یہاں نقل نہیں کر سکتے۔ تفصیل چاہنے والے احباب اس کتاب کی طرف رجوع کر لیں۔

عالم قدیم بالنوع نہیں

پہلے یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ قدم اور حدوث کو لوگ تقسیم کرتے ہیں، ذاتی اور زمانی کی طرف۔ قدم ذاتی کا مطلب ہے کہ وہ غیر کا محتاج نہ ہو اور قدم زمانی کا یہ مطلب ہے کہ وہ مسبوق بالعدم نہ ہو۔ اور حادث ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ جو غیر کا محتاج ہو اور حادث زمانی کا مطلب یہ ہے کہ وہ مسبوق بالعدم ہو۔ عالم فلاسفہ کے نزدیک قدیم بالزمان اور حادث بالذات ہے۔

إنهم يقسمون كلا من القدم والحدوث إلى ذاتي وزماني۔ فالقدم الذاتي عدم الاحتياج إلى الغير والقدم الزماني عدم المسبوقية بالعدم والحدوث الذاتي الاحتياج إلى الغير والحدوث الزماني المسبوقية بالعدم والعالم عندهم قديم بالزمان حادث بالذات۔ (۲)

۱۔ شرح الاصفہانیہ، ص ۱۴۷، ۱۴۸ ۲۔ النبراس، ص ۱۱۵

جب یہ بات واضح ہوگئی تو یہ بات بھی ذہن میں رکھنے کی ہے کہ یہ قول کہ شیخ الاسلام بن تیمیہؒ عالم کو قدیم بالنوع تسلیم کرتے ہیں' بالکل بے بنیاد بات ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی تحریروں سے یہاں بہت کچھ پیش کیا جاسکتا ہے۔ مگر ہم بنظر اختصار صرف ایک عبارت پر اکتفا کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

و نحن ننبّه هنا علىٰ ما به يعرف تحقيق ما اخبرت به الرسل من ان اللّٰه تعالىٰ خالق كل شيء فكل ما سواء محدث مسبوق بالعدم وانه خالق السموات والأرض وما بينهما في ستة ايام وانه يعلم امتناع قدم شيء من ذلك من غير حاجة الى الطريق الفاسدة شرعا وعقلا بعد ان ننبّه علىٰ فساد حجة الفلاسفة۔ (۱)

ہم یہاں اس بات پر تنبیہ کریں گے کہ جس سے اس بات کی تحقیق معلوم ہو جائے گی جن کی خبر اللہ تعالیٰ کے رسل علیہم السلام نے دی ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے اور اس کے سوا جو چیز بھی ہے وہ محدث اور مخلوق ہے اور مسبوق بالعدم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور زمینوں اور ان دونوں کے درمیان جو کچھ ہے ان سب کو چھ دنوں میں پیدا کیا اور اس سے یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ ان چیزوں میں کسی چیز کا قدیم ہونا ممتنع ہے۔ مگر اس طریق کی طرف جانے کی کوئی حاجت نہیں ہے جو شرعاً اور عقلاً فاسد ہے۔ ہم یہ فلاسفہ کے حجت کے فاسد ہونے کے بیان کے بعد بیان کریں گے۔

اس عبارت سے یہ بات ثابت ہوئی کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ عالم کو محدث اور مسبوق بالعدم مانتے ہیں اور ان کی طرف عالم کے 'قِدم بالنوع' کے قول کو منسوب کرنا سفید جھوٹ ہے جو صرف حنفیوں پر رائج ہوسکتا ہے۔

یہاں یہ بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کا 'مسئلہ حدوث العالم' کے نام سے ایک پورا رسالہ مطبوع ہے۔ اس میں اس مسئلہ پر انہوں نے بھرپور بحث کی ہے۔ ایک جگہ فلاسفہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ تمہارے اس قول کا کیا مطلب ہے کہ 'عدم سے موجود ہونا معقول نہیں ہے؟' اگر یہ مراد ہے کہ موجود کے لیے لازماً کوئی مادہ ہوگا، جس سے خالق نے اسے بنایا؟ تو تمہیں جواباً کہا جائے گا کہ وہ مادہ جو موجود ہے، تو وہ خود غیر مادہ سے موجود ہے۔ اس بات کا اعتراف ان الٰہی طبیعیوں نے کیا ہے جو اللہ تعالیٰ کا اقرار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ موجودات قدیم ہے اور بغیر مادہ کے اللہ تعالیٰ نے اسے ابداع کیا ہے اور

۱۔ شرح الاصفہانیہ، ص ۱۶۱

اگر منکر خدا طبیعیوں سے تمہارا پالا پڑے تو پھر جواب بہت روشن ہے۔ اس سے کہا جائے گا: اے احمق! جب تو پورے کائنات کو بغیر موجد اور مادہ کے موجود مانتا ہے تو تم اس کے بعض حصے کو بغیر مادہ کے کیسے نہیں مانتا؟ حالانکہ اس کا صانع بھی موجود ہے۔ اصل عبارت یہ ہے:

وبیان ذلك ان یقال: قولکم 'لایعقل موجود عن عدم' لفظ مجمل کما تقدم۔ اتریدون به ...... ام تریدون لا یعقل موجود من غیر مادة خلقه منها الصانع المبدع؟ ...... فیقال لکم فتلك المادة هی موجودة لامن مادة وهم معترفون بما لا بد لهم منه من ان الموجودات القدیمة هی موجودة من غیر مادة تقدمت علیها کانت منها بل ابدعها الرب ابداعا من غیر مادة۔ هذا قول الالهیین منهم المقرون بواجب الوجود المبدع ....۔ وان قدر الکلام مع من ینکر من الطبیعیین ان یکون للعالم مبدع کان جوابه اظهر فإنه یقال له: یا احمق إذا جوزت ان یکون مجموع العالم من غیر مبدع ولا مادة کیف یمتنع ان یکون بعضه من غیر مادة مع کونه من الصانع۔ (۱)

اب امید ہے پوری وضاحت ہوگئی ہوگی اور شرح عقائد جلالی کے حاشیہ نگاروں کا جھوٹ بھی ظاہر ہو گیا ہوگا، جو انہوں نے لکھا ہے:

ولما کان مذهبه إثبات المکان للواجب وهو العرش في زعمهم لم یکن له القول بحدوث العالم بجمیع اجزاء ه فاکتفی بحدوث الاشخاص وقنع لما وجب علیه في الباب۔

اور ایک دوسرے نے لکھا:

وهو من المجسمة القائلین بکونه تعالیٰ في جهة ومکان ...... ولعله لما کان من القائلین بحدوث العالم وعدم کونه شخص بخصوصه منه قدیما قال بقدم الجنس وتعاقب أشخاصه الغیر المتناهیة۔ (۲)

حرکت، تغیر اور انتقال کا الزام

۴- چوتھا اعتراض محقق چشتی نے یہ کیا ہے کہ ومنها قوله بالجسمیة والجهة والانتقال هو منزه عن ذلك اور انہی اعتراضات میں سے اس کا ذات خداوندی کے لیے جسمیت، جہت اور انتقال مکانی کا قائل ہونا ہے، حالانکہ باری تعالیٰ اس سے پاک ہے۔ (۳)

۱- حدوث العالم، ص ۶۲ ۲- شرح العقائد الجلالی، ۱/۸۴ ۳- الفوائد الجامعة، ص ۳۷۶

یہ بات کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اللہ تعالیٰ کے لیے جسمیت کا اثبات کرتے ہیں بالکل صریح جھوٹ ہے جس کو 'امام العصر جرکسی' اور یہ چشتی جیسے رئیس قسم تخصص فی علوم الحدیث' ترویج دینا چاہتے ہیں۔ ہم ذرا وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ محقق چشتی اور 'امام العصر جرکسی' وغیرہ کا مقصد تو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور سلفیوں کو بدنام کرنا ہے۔ اس لیے وہ ہر بری بات ان کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ بعض اوقات تو وہ بات ثابت ہی نہیں ہوتی اور بعض اوقات بات ثابت تو ہوتی ہے مگر بری نہیں ہوتی۔ یہ لوگ اس کو سیاق و سباق سے کاٹ دیتے ہیں، یا اس میں جو حدود و قیود ہوتی ہیں ان سے اس بات کو مجرد کر دیتے ہیں۔

اب یہاں دیکھ لو 'انتقال' کے لفظ کو کیسے بے حد و قید ذکر کیا ہے، حالانکہ بات ایسی نہیں ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

ينبغي ان يعرف ان لفظ الحركة والانتقال والتغير والتحول ونحو ذلك الفاظ مجملة فإن المتكلمين إنما يطلقون لفظ الحركة على الحركة المكانية وهو انتقال الجسم من مكان الى مكان بحيث يكون قد فرغ الحيز الأوّل وشغل الثاني كحركة اجسامنا من حيز الى حيز وحركة الهواء والماء والتراب والسحاب من حيز الى حيز بحيث يفرغ الأوّل ويشغل الثاني فاكثر المتكلمين لايعرفون للحركة معنى الا هذا ومن هنا نفوا ماجاء ت به النصوص من انواع جنس الحركة فإنهم ظنوا ان جميعها إنما تدل علىٰ هذا۔ (۱)

یہ پہچاننا مناسب ہے کہ لفظ حرکت، انتقال، تغیر، تحول اور اس طرح کے دیگر الفاظ مجمل ہیں۔ کیونکہ متکلمین لفظ 'حرکت' کا اطلاق 'حرکت مکانی' پر کرتے ہیں اور وہ ایک جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہونا ہے۔ وہ اس طرح کہ پہلی 'حیز' کو فارغ کر دے اور دوسری 'حیز' کو مشغول کرے۔ جیسا کہ ہمارے اجسام کی حرکت ہوتی ہے، اور ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہوتے ہیں۔ اسی طرح ہوا، پانی، مٹی، بادل بھی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے ہیں۔ اول حیز کو فارغ کر دیتے ہیں اور دوسرے کو مشغول کر دیتے ہیں۔ اکثر متکلمین 'حرکت' کا صرف یہی مفہوم جانتے ہیں، اسی وجہ سے وہ اس حرکت کو رد کر دیتے ہیں جو نصوص سے ثابت ہے۔ کیونکہ انہوں نے یہ گمان کر رکھا ہے کہ 'حرکت' کے جنس کی تمام انواع صرف اسی مفہوم پر

۱۔ مجموع الفتاویٰ، ۳۳۶/۵

دلالت کرتی ہیں۔

حالانکہ بات ایسی قطعاً نہیں ہے۔ بہت سارے ائمہ کرام کا یہ خیال ہے کہ حرکت 'اجسام' کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

والأشعري قد استدل علیٰ ان الحركة وانواعها لا تختص بالأجسام بما وجد من استعمالهم ذلك في الأعراض، قال فإنهم يقولون جاء ت الحمیٰ وجاء البرد وجاء ت العافية وجاء الشتاء وجا ء الحر ونحو ذلك مما يوصف بالمجيء والاتيان من الأعراض۔ (۱)

ابوالحسن اشعریؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ 'حرکت' اور اس کی انواع' اجسام کے ساتھ مختص نہیں ہیں۔ اس لیے کہ عربی زبان میں وہ اس کو اعراض میں بھی استعمال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: بخار آ گیا، سردی آ گئی، عافیت مل گئی، گرمی آ گئی، اور اس طرح کی دیگر وہ چیزیں جو آنے اور جانے سے موصوف کی جاتی ہیں۔

ابوالحسن اشعریؒ کی اصل عبارت جو ہم پہلے پیش کر چکے ہیں ایک بار پھر ملاحظہ ہو:

وليس مجيئه حركتا ولا زوالا وإنما يكون المجيء حركتا وزوالا إذا كان الجائی جسما أو جوهرا فإذا ثبت انه عزوجل ليس بجسم ولا جوهر لم يجب ان يكون مجيئه نقلة أو حركة، الا ترى انهم لا يريدون بقولهم 'جاء ت زيدا الحمی' انها تنقلت إليه أو تحركت من مكان كانت فيه اذ لم تكن جسما ولا جوهرا وإنما مجيئها وجودها به۔ (۲)

اللہ تعالیٰ کا آنا 'حرکت' اور 'زوال' نہیں ہے۔ 'مجیت' تب حرکت اور زوال ہوتی ہے جبکہ 'مجیت' سے موصوف ذات جسم یا جوہر ہو اور جب یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم اور جوہر نہیں ہے تو یہ بھی واجب نہیں ہے کہ اس کی 'مجیت' نقل اور حرکت ہو۔ کیا تو دیکھتا نہیں ہے کہ لوگ اپنے اس قول سے کہ 'انہیں بخار آ گیا' یہ مراد نہیں لیتے کہ بخار اس کی طرف منتقل ہو گیا۔ یا بخار نے اپنے اس مکان سے حرکت کی، جس میں وہ موجود تھا۔ کیونکہ بخار کوئی جسم اور جوہر تو ہے ہی نہیں۔ لہٰذا اس کا اس کی طرف 'آنے' کا مطلب یہ ہے کہ بخار اس کے پاس موجود ہے۔

گویا 'حرکت' کی بہت ساری قسمیں ہیں۔ حرکت فی الکیف، حرکت فی الاین، حرکت فی الوضع،

۱- مجموع الفتاوی، ۵/۳۳۶

۲- رسالۃ اہل الثغر، ص ۱۳۹

وغیرہ۔ عام اہل لغت لفظ 'حرکت' کا اطلاق جنس فعل پر کرتے ہیں اور احوال نفس کو بھی 'حرکت' کا نام دیتے ہیں۔ دیکھیے قرآن میں ہے: ولما سکت عن موسیٰ الغضب (۱) غضب کو سکوت سے موصوف کیا ہے۔ اور جب حقیقت ایسی ہے تو خواہ مخواہ لوگوں کو اس لفظ 'حرکت' اور 'انتقال' سے بدنام کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ ممکن ہے دفاع مذہب جہمی کا جذبہ ہی دوسروں کو بدنام کرنے کا اصل باعث ومحرک ہو۔

جہت کا مسئلہ اور شیخ الاسلامؒ

دوسری بات یہ ہے کہ 'جہت' کے اثبات سے کیا مراد ہے؟ یہ ہم شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ سے نقل کریں گے۔ مگر 'محقق چشتی' اور جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے اس کو مجمل نقل کیا ہے، تاکہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کو سلفیوں کو لوگوں میں بدنام کیا جاسکے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ سے پوچھا گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے 'جہت' کا اعتقاد رکھنے والا کافر اور بدعتی ہے یا نہیں؟ تو انہوں نے جواب میں لکھا:

أما من اعتقد الجهة فإن كان يعتقد أن الله في داخل المخلوقات تحويه المصنوعات وتحصره السموات وتكون بعض المخلوقات فوقه وبعضها تحته فهذا مبتدع ضال وكذلك إن كان يعتقد أن الله تعالىٰ يفتقر إلى شيء يحمله إلى العرش أو غيره فهو أيضاً مبتدع ضال وكذلك إن جعل صفات الله مثل صفات المخلوقين فيقول إستواء الله كإستواء المخلوق أو نزوله كنزول المخلوق ونحو ذلك فهذا مبتدع ضال فإن الكتاب والسنة مع العقل دلت علىٰ أن الله تعالىٰ لا تماثله المخلوقات في شيء من الأشياء ودلت علىٰ أن الله غني عن كل شيء ودلت علىٰ أن الله مبائن للمخلوقات عال عليها۔ (۲)

جو شخص 'جہت' کا اعتقاد رکھتا ہے، اگر وہ اس بات کا معتقد ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات کے اندر داخل ہے، مصنوعات اس پر حاوی ہیں اور وہ آسمانوں میں محصور ہے۔ بعض مخلوقات اس کے اوپر ہیں اور بعض نیچے، تو یہ شخص بدعتی اور گمراہ ہے۔ اور اگر یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک ایسی چیز کا محتاج ہے جو اسے اٹھا سکے، چاہے عرش ہو یا غیر عرش، تو ایسا شخص بھی بدعتی اور گمراہ ہے۔ اسی طرح وہ شخص بھی گمراہ وبدعتی ہے جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مخلوق کی صفات کی طرح ہیں اور اللہ تعالیٰ کا استواء مخلوق کے استواء کی طرح ہے یا اس کا نزول مخلوق کے نزول کی طرح ہے یا ایسی اور باتیں کرتا ہے تو یہ شخص بھی بدعتی اور گمراہ ہے، کیونکہ قرآن وسنت اور عقل سلیم دونوں اس بات

۱- الاعراف: ۱۵۴

۲- مجموع الفتاویٰ، ۱۶۲/۵

پر دلالت کرتے ہیں کہ مخلوقات اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی چیز میں بھی مماثل نہیں ہیں، اور اس بات پر بھی دونوں دلالت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز سے مستغنی ہے اور وہ مخلوقات سے مباین ہے، اور ان پر بلندی اور فوقیت رکھتا ہے۔

آگے فرماتے ہیں:

وإن كان يعتقد أن الخالق تعالىٰ بائن عن المخلوقات وإنه فوق سماواته وإنه علىٰ عرشه بائن من مخلوقاته ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ولا في ذاته شيء من مخلوقاته وإن اللّٰه غني عن العرش وعن كل ما سواه لا يفتقر إلى شيء من المخلوقات بل هو مع استواء ه علىٰ عرشه يحمل العرش وحملة العرش بقدرته ولا يمثل استواء اللّٰه باستواء المخلوقين بل يثبت للّٰه ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات وينفي عنه مماثلة المخلوقات ويعلم أن اللّٰه ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله فهذا مصيب في إعتقاده موافق لسلف الأمة وائمتها۔ (۱)

اگر وہ یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ خالق اپنے مخلوقات سے بائن اور جدا ہے اور اپنی آسمانوں کے اوپر اپنے عرش پر مخلوق سے الگ موجود ہے۔ مخلوق میں اس کی ذات نہیں اور نہ اس کی ذات میں مخلوق ہے۔ وہ عرش اور تمام ماسوا سے مستغنی ہے۔ مخلوقات میں سے کسی چیز کا بھی محتاج نہیں ہے، بلکہ وہ عرش پر مستوی ہونے کے باوجود عرش اور حاملین عرش کو اپنی قدرت سے اٹھائے ہوئے ہے۔ اور وہ شخص اللہ تعالیٰ کے استواء کو مخلوق کے استواء سے مماثل قرار نہیں دیتا بلکہ اللہ تعالیٰ کے لیے وہی اسماء و صفات ثابت کرتا ہے جو اس نے خود اپنے لیے ثابت کی ہیں اور مخلوقات کی مماثلت کو ان سے نفی کرتا ہے اور وہ شخص جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مانند کوئی چیز نہیں ہے نہ ذات میں، نہ صفات میں اور نہ افعال میں، تو یہ شخص اپنے اعتقاد میں مصیب ہے اور سلف امت اور اکابر امت کے ساتھ موافق ہے۔

اس تحقیق سے یہ بات روز روشن کی طرح ثابت ہوگئی کہ اعتقاد جہت بشرطیکہ بدعت سے خالی ہو، سلف صالحین کا مذہب ہے۔

یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ مطلقاً جہت کا اثبات نہیں کرتے، بلکہ اس

۱۔ مجموع الفتاوىٰ، ۱۶۲/۵

کامفہوم اگر بدعت وضلالت سے خالی ہو تو پھر اس کے اثبات کا قول کرتے ہیں۔ایک جگہ لکھتے ہیں:

فيقال لمن نفي الجهة أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق؟ فاللّٰه ليس داخلا في المخلوقات أم تريد بالجهة ما وراء العالم؟ فلا ريب أن اللّٰه فوق العالم، بائن من المخلوقات وكذلك يقال لمن قال أن اللّٰه في جهة: أتريد بذلك أن اللّٰه فوق العالم أو تريد به أن اللّٰه داخل في شيء من المخلوقات؟ فإن أردت الأوّل فهو حق وإن أردت الثاني فهو باطل۔ (۱)

خلاصہ یہ ہے کہ جہت کے نافی اور مثبت دونوں سے پوچھیں گے کہ جہت کے اثبات سے تیرا غرض کیا ہے؟ اگر تو اللہ تعالیٰ کو کسی چیز میں داخل یا محصور سمجھتا ہے تو یہ باطل ہے اور اگر یہ سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز میں محصور نہیں ہے بلکہ عالم کے اوپر اور مخلوق سے بائن اور جدا ہے تو یہ درست اور حق ہیں۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی۔تو شیخ جلال الدین دوانی کی اس مبالغہ آمیز عبارت کی حقیقت بھی تجھ پر کھل گئی ہوگی جوانہوں نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے حوالے سے لکھی ہے اور ذیل میں درج ہے:

ولابن تيمية أبي العباس أحمد وأصحابه ميل عظيم إلى إثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها ورأيت في بعض تصانيفه أنه لا فرق عند بداهة العقل بين أن يقال هو معدوم وبين أن يقال طلبته في جميع الأمكنة فلم أجده ونسب النافين إلى التعطيل۔ هذا مع علو كعبه في العلوم العقلية والنقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه۔ (۲)

ڈاکٹر صاحب اگر چاہیں تو خط کشیدہ الفاظ بار بار پڑھیں تاکہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی عظمت ان پر واضح ہوجائے۔ہم تو بس یہی کہتے ہیں:

ومليحة شهدت بها ضراتها
والفضل ما شهدت به الأعداء

تنبیہ

'عقائد جلالی' کی یہ عبارت سب سے پہلے اپنے شیخ اول مولانا محمد عنایت الرحمٰن صان اللہ قدرہ سے سنی تھی۔ وہ اس عبارت کو صرف شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی فضیلت علمی میں پیش کرتے تھے۔احباب سے ان کے لیے دعا کی درخواست ہے۔

۱-التدمریۃ،ص ۶۷

۲-شرح العقائد الجلالی ۲/ ۱۶۳

'جسم' قائم بالذات کے مفہوم میں

تیسری بات یہ ہے کہ ہشام اور ابن کرام وغیرہ نے تو اللہ تعالیٰ پر 'جسم' کا اطلاق کیا ہے۔ اگر چہ وہ اس سے مراد 'قائم بالذات' مراد لیتے ہیں۔ اس بات میں پھر مضائقہ صرف لغت کے اعتبار سے ہوسکتا ہے، جیسا کہ علماء نے تصریح کی ہے:

فإن سماه مسمّ جسما ولم يرد هذا المعنىٰ كانت المضائقة معه لحق اللغة۔ (۱)

مگر ہمارے سلف طیب نے اللہ تعالیٰ پر جسم کا اطلاق نہیں کیا ہے، بلکہ ہمارے اکابر تو کہتے ہیں کہ 'جسم' کا اطلاق ان پر نفیاً واثباتاً بدعت ہے۔

كما أن قوله الرب جسم بدعة وقوله ليس بجسم بدعة۔ (۲)

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے ایک جگہ طویل بحث کی ہے، اس میں لکھا ہے کہ جو الفاظ قرآن وسنت میں وارد نہ ہوں اور نہ کلام صحابہ وتابعین میں وارد ہوں تو اس کا استعمال کیسے ہوگا؟ پھر بطور جواب لکھا:

فهذه الألفاظ لا تثبت ولا تنفي إلا بعد الاستفسار عن معانيها فإذا وجدت معانيها مما أثبته الرب لنفسه أثبتت وإن وجدت مما نفاه الرب عن نفسه نفيت وإن وجدنا اللفظ أثبت به حق وباطل أو نفي به حق وباطل أو كان مجملا يراد به حق وباطل وصاحبه أراد به بعضها لكنه عند الإطلاق يوهم الناس أو يفهمهم ما أراد وغير ما أراد فهذه الألفاظ لا يطلق إثباتها ولا نفيها كلفظ الجوهر والجسم والتحيز والجهة ونحو ذلك۔ (۳)

ان الفاظ کا نہ اثبات ہوگا اور نہ نفی ہوگی مگر ان کی معانی کے استفہام کے بعد۔ اگر ان کے معانی ایسے پائے گئے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے ثابت کیا ہے تو پھر ان کا اثبات ہوگا اور اگر ایسے پائے گئے کہ جن کی نفی اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ سے کی ہے، تو پھر ان کی نفی کی جائے گی اور اگر ہم نے ان الفاظ کو اس طرح پایا کہ ان میں حق اور باطل دونوں کا مفہوم ثابت ہے یا ان میں حق اور باطل دونوں کی نفی موجود ہے یا یہ الفاظ مجمل ہوں جن سے حق اور باطل دونوں کا ارادہ کیا جاتا ہو اور اس کے استعمال کرنے والے نے ان سے بعض معانی کا اردہ کیا ہو، مگر وہ الفاظ اطلاق کے وقت لوگوں کے ذہن میں فاسد مفہوم ڈالتے ہیں یا ان کے ذہنوں میں مراد اور غیر مراد

۱- الاقتصاد، ص ۱۰۹
۲- مجموع الفتاوی، ۶/ ۶۱
۳- مجموع الفتاوی، ۱۷/ ۱۶۷

دونوں مفہوم کا افادہ کرتے ہیں تو پھر ان الفاظ کا نہ مطلقاً ثابت کرنا درست ہے اور نہ مطلقاً نفی، جیسے جوہر، جسم، تحیز اور جہت وغیرہ الفاظ۔

تو جب خود وہ مجمل اور مبہم الفاظ کے بارے میں یہ قاعدہ اور ضابطہ بیان کرتے ہیں پھر ان کا استعمال اللہ تعالیٰ کی شان میں کس طرح کر سکتے ہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ بات بھی من جملۃ الکذبات ہی ہے جن کو صرف اپنی دکان چمکانے کے لیے محقق چشتی اور جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' وغیرہ ابن بطوطہ جیسے غیر معتمد شخص پر اعتماد کر کے استعمال کرتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا عرش کے بقدر ہونا

۵- پانچواں اعتراض یہ کیا ہے:

وصرح في بعض تصانيفه أن اللّٰه تعالیٰ بقدر العرش لا أكبر ولا أصغر۔ تعالیٰ عن ذلك۔

اس نے اپنی بعض تصانیف میں بصراحت لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش کے بقدر ہے وہ نہ اس سے بڑا ہے اور نہ اس سے چھوٹا ہے حالانکہ ذات باری تعالیٰ اس سے بالا و برتر ہے۔ (۱)

یہ بات بھی بالکل خلاف واقعہ ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ سرے سے اس سوال کو تشبیہ کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، فرماتے ہیں:

أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء اللّٰه تعالیٰ وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات فقد جمعوا بين التمثيل والتعطيل مثلوا أوّلا وعطلوا آخرا وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسماءه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة باللّٰه فإنه إذا قال القائل لو كان اللّٰه فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساويا وكل ذلك محال ونحو ذلك من الكلام فإنه لم يفهم من كون اللّٰه تعالیٰ على العرش إلا ما ثبت لأي جسم كان على أي جسم كان۔ (۲)

معطل لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات سے صرف وہی مفہوم اخذ کیا ہے، جو مخلوق کے شایان شان ہے اور پھر ان مفہومات کی نفی کرنے میں لگ گئے ہیں۔ تو اس طرح انہوں نے تمثیل وتعطیل

۱- الفوائد الجامعۃ، ص ۳۷۶ ۲- الحمویۃ، ص ۲۵۸

کو جمع کیا۔ پہلے تمثیل کی اور پھر اخیر میں تعطیل کی۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اسماء اور صفات سے ماخوذ مفہوم کو مخلوق کے اسماء اور صفات کے ماخوذ مفہوم سے مماثل ومشابہ قرار دیا ہے، اور اس مفہوم کو معطل کیا ہے جس کا اللہ تعالیٰ اپنے اسماء اور صفات کے لحاظ سے شایان شان تھا۔ یہ اس طرح ہوتا ہے کہ بندہ جب کہتا ہے کہ اگر اللہ کو عرش کے اوپر مستوی مان لیں تو پھر یا تو اللہ تعالیٰ عرش سے بڑا ہوگا یا پھر چھوٹا ہوگا اور یا پھر اس کے مساوی ہوگا۔ ان میں سے ہر ایک شق محال ہے۔ یا اسی طرح کوئی دوسری بات کہتا ہے تو اس آدمی نے اللہ تعالیٰ کے عرش پر مستوی ہونے سے صرف وہی مفہوم سمجھا ہے، جو ایک جسم کے دوسرے جسم کے اوپر ہونے سے سمجھ میں آتا ہے۔

جب شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اس مسئلہ کو ہی تمثیل وتشبیہ کا نتیجہ وشاخسانہ قرار دے رہے ہیں تو وہ خود کیسے اس تمثیل اور تشبیہ کا ارتکاب کر سکتے ہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ بھی 'عالمانہ جھوٹ' ہے، جس سے یہ لوگ اپنی دکان چمکانا چاہتے ہیں۔

علم الٰہی غیر متناہی امور پر

۶- چھٹا اعتراض یہ کیا ہے:

وصنف جزء ا في أن علم الله لا يتعلق بما لا يتناهي كنعيم أهل الجنة وأنه لا يحيط بغير المتناهي وهي التي زلق فيها قدم الإمام ابن الجويني في البرهان۔

اور ابن تیمیہؒ نے ایک رسالہ اس مسئلہ میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم غیر متناہی امور سے تعلق نہیں رکھتا جیسے جنتیوں کی نعمتیں ہیں اور یہ کہ وہ غیر متناہی کو محیط نہیں ہے۔ یہ وہ بات ہے جس میں امام ابن الجوینیؒ کے قدم کتاب 'البرہان' میں ڈگمگائے ہیں۔ (۱)

یہ مسئلہ پتہ نہیں جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' اور 'محقق چشتی' کہاں سے لے کر آئے ہیں۔ ابن حجر مکیؒ نے تو اس کا تذکرہ نہیں کیا پھر وہ تصنیف شدہ جزء کہاں ہے؟ اس مسئلے کا پتہ ہمیں معلوم نہیں ہوا، البتہ اس کے خلاف شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی عبارات بے شمار ہیں۔ جگہ جگہ وحدت الوجود کے قائلین اور فلاسفہ پر تنقید کے سلسلے میں علم الٰہی کا مسئلہ بیان کیا ہے۔ العقیدۃ الواسطیۃ میں بھی صفت علم پر ارتکاز کیا ہے، مگر ایسی کوئی بات نہیں لکھی ہے جس سے اس مندرجہ بالا الزام کی تثبیت یا تائید ہو سکے۔ فی الحال ایک مختصر سی عبارت ملاحظہ ہو:

ثم من بلاياهم و كفرياتهم أنهم قالوا إن الباري تعالىٰ لا يعلم الجزئيات ولا يعرف عين موسىٰ وعيسىٰ ولا غيرهما ولا شيئا من تفاصيل الحوادث

۱- الفوائد الجامعہ، ص ۳۷۶

والكلام والرد عليهم في ذلك مبسوط في موضعه۔ (۱)

پھر ان لوگوں کی مصیبتوں اور کفریات میں سے یہ بھی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جزئیات کا علم نہیں رکھتا اور نہ موسیٰ علیہ السلام اور عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے علاوہ دیگر انبیاء علیہم السلام کے اعیان کو جانتا ہے اور نہ حوادث کی تفصیلات کو جانتا ہے۔ ان پر رد اپنے مقام میں تفصیلاً موجود ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے ان مسائل کی تردید میں بالتفصیل لکھا ہے جو احباب مطالعہ کرنا چاہیں تو وہ مجموعة الرسائل، الرسالة الصفدية، شرح عقيدة الاصفهانية وغیرہ کی طرف رجوع فرمالیں۔ ہم یہاں صرف اشارات پر اکتفا کرتے ہیں۔

اس درج بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اللہ تعالیٰ سے علم بالجزئیات کی نفی کو 'کفر' سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر دین فروش علما نے خود اس کو اس کفر سے متہم کیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

۷- ساتواں اعتراض یہ کیا ہے کہ ومنها أن الأنبياء غير معصومين، الخ...... اور انہی باتوں میں سے یہ بھی ہے کہ انبیاء علیہم السلام معصوم نہیں ہیں۔ (۲)

اس اعتراض میں نبی علیہ السلام کے جاہ اور توسل کا مسئلہ بھی لکھا ہے۔ مگر ہم نے صرف اس بنا پر اس سے اعراض کیا کہ 'الصارم المنکی' میں حافظ ابن عبدالہادیؒ اور 'غایة الامانی' میں شکری آلوسیؒ نے اس پر تفصیل سے لکھا ہے۔ ہم اس پر مزید لکھنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ البتہ عصمت انبیاء کے مسئلہ کی طرف چند اشارات کریں گے۔ وبیدہ التوفیق

معترض نے اس بات کی تفصیل بیان نہیں کی ہے کہ شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہؒ عصمت انبیا کی کس شق میں اختلاف کرتے ہیں؟ تبلیغ میں، شرک وکفر کے وقوع سے حفاظت میں، صغیرہ گناہوں کے ارتکاب میں؟ قبل النبوة: یا بعد النبوۃ؟ غالباً تفصیل اس لیے بیان نہیں کی ہے کہ اس کو اسی طرح خوب بدنام کیا جاسکتا ہے۔ اگر تفصیل بیان کریں گے تو پھر بدنامی پیدا نہیں ہوسکتی ہے۔ ہم پہلے 'عقائد نسفیہ' کی شرح سے عصمت کی بحث نقل کرتے ہیں تاکہ مبحث کا تعین ہوسکے۔

وفي هذا إشارة إلى أن الأنبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة إما عمدا فبالإجماع وإما سهوا فعند الأكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم

۱- مجموع الفتاویٰ، ۱۴۴/۹

۲- الفوائد الجامعہ، ص ۳۷۶

معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور ...... وأما سهوا فجوزه الأكثرون أما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي وأتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق۔ (۱)

اس عبارت میں اس طرف اشارہ ہے کہ انبیائے کرام جھوٹ سے معصوم اور پاک ہوتے ہیں۔ خصوصاً تبلیغ اور شرعی احکام کے بارے میں قصداً جھوٹ بولنے سے بالاجماع محفوظ ہیں اور سہواً اکثر علماء کے نزدیک محفوظ ہیں۔ باقی گناہوں سے عصمت اور حفاظت کے باب میں تفصیل ہے۔ کفر سے تو قبل از نبوت اور بعد از نبوت اجماعاً محفوظ ہوتے ہیں۔ اسی طرح کبائر کا ارتکاب کرنے سے بھی جمہور کے نزدیک معصوم ہوتے ہیں۔ مگر حشوی لوگ اس میں اختلاف کرتے ہیں۔ البتہ سہواً کبائر کے ارتکاب کو اکثر علماء نے جائز قرار دیا ہے۔ صغائر کو جمہور نے عمداً بھی جائز قرار دیا ہے۔ جبائی اور اس کے متبعین کا اس میں اختلاف ہے اور سہواً صغائر کا ارتکاب بالاتفاق جائز ہے۔

جب اقسام وموضوعات بحث متعین ہو گئے تو اب ہم شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی عبارتیں پیش کرتے ہیں تا کہ اس اتہام کی حقیقت واضح ہو سکے۔ ہم نے 'الامعان فی شرح حصن الایمان' میں اس مسئلے پر تفصیل سے لکھا ہے۔ یہاں صرف خلاصہ پیش کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

شیخ الاسلام ابن تیمیہ عصمۃ عن الکذب فی التبلیغ کے بارے میں لکھتے ہیں:

إن الأنبياء صلوات الله عليهم معصومون فيما يخبرون به عن الله سبحانه وفي تبليغ الرسالة باتفاق الأمة ولهذا وجب الإيمان بكل ما أوتوه۔ (۲)

انبیائے کرام علیہم السلام جو کچھ بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے اخبار دیتے ہیں وہ اس میں معصوم ہوتے ہیں۔ اور رسالت کی تبلیغ میں بھی باتفاق امت معصوم اور محفوظ ہیں لہٰذا ان کو جو کچھ بھی دیا گیا ہے ان سب پر ایمان لانا واجب ولازم ہیں۔

اور باقی گناہوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

فإن القول بأن الأنبياء معصومون عن الكبائر دون الصغائر هو قول أكثر علماء الإسلام و جميع الطوائف حتىٰ أنه قول أكثر أهل الكلام۔ (۳)

یہ قول کہ انبیاء کرام علیہم السلام کبائر سے معصوم ہیں سوائے صغائر کے، تو یہ اکثر علمائے اسلام اور

۱- شرح العقائد، ص ۳۲۶
۲- مجموع الفتاویٰ، ۱۰/۱۷۰
۳- أیضاً، ۴/۱۹۵

تمام گروہوں کا قول ہے۔ یہاں تک کہ اکثر اہل کلام کا بھی یہ قول ہے۔

پھر ایک جگہ 'اقرار علی الذنوب' کے بارے میں لکھا:

والقول الذي عليه جمهور الناس وهو الموافق للآثار المنقولة عن السلف إثبات العصمة من الإقرار على الذنوب مطلقا۔ (۱)

وہ قول جس کو جمہور نے اختیار کیا ہے اور جو ان منقول آثار کے بھی موافق ہے، جو سلف صالحین سے مروی ہیں، وہ یہ ہے کہ انبیائے کرام علیہم السلام 'اقرار علی الذنوب' سے مطلقاً معصوم ہوتے ہیں۔

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین کرنی چاہیے کہ عصمت کا ایسا قول کرنا کہ اس میں سہو، نسیان اور تاویل کی بھی گنجائش نہ ہو، تو یہ رافضیوں کا مذہب ہے۔

وأول من نقل عنهم من طوائف الأمة القول بالعصمة مطلقا أعظمهم قولا لذلك الرافضة فإنهم يقولون بالعصمة حتىٰ ما يقع علىٰ سبيل النسيان والسهو والتاويل۔ (۲)

بعض لوگ ان علمائے کرام کی بھی تکفیر کرتے ہیں جو انبیائے کرام علیہم السلام پر صغائر کو جائز قرار دیتے ہیں۔ یہ دراصل عصمت میں غلو کا ارتکاب کرنے والے لوگ ہیں جیسا کہ ہمارے زمانے کے بعض عالم نما جاہل یہ کام سرانجام دیتے ہیں۔ یہ اصلاً اسماعیلیوں اور رافضیوں کے طور طریق پر چلنے کی کوشش کرتے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا:

فمن كفر القائلين بتجويز الصغائر عليهم كان مضاهيا لهؤلاء الإسماعيلية والنصيرية والرافضة والإثني عشرية۔ (۳)

ہم نے بقدر ضرورت جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' اور محقق عبدالحلیم چشتی کے وارد کردہ اعتراضات کا جائزہ لیا ہے۔ ہمیں تعجب اس بات پر ہے کہ ان الزامات میں اگر حقیقت ہے تو پھر دیوبندی حضرات ابن تیمیہؒ کو شیخ الاسلام کیوں کہتے پھرتے ہیں؟ انہیں کافر کیوں قرار نہیں دیتے؟ اور اگر یہ محض اتہامات ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں ہے، تو پھر ان کی تردید کیوں نہیں کرتے اور خاموشی نیم رضا کے مصداق اسے نقل کیوں کرتے ہیں؟ ممکن ہے اس بات کی ان کے پاس کوئی مضبوط وجہ اور سبب موجود ہو۔ ہم اس میں ٹانگ نہیں اڑاتے۔

۱- مجموع الفتاویٰ، ۱۰/۱۷۱ ۲- مجموع الفتاویٰ، ۲/۱۹۵

۳- أیضاً، ۴/۱۹۶

رجوع باصل مبحث

ہم اپنے مسئلہ کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ 'امام العصر جرکسی' نے امام اہل سنت والجماعت عثمان بن سعید دارمیؒ کی طرف 'تجسیم' کی نسبت کی ہے۔ ہم چاہتے تھے کہ بات مختصر کر لیں، مگر پھر خیال آیا کہ ذرا لوگ جہمیہ کے اس 'امام العصر' کی دیانت و امانت سے بھی واقف ہو جائیں کیونکہ وہ ہمارے ڈاکٹر صاحب کے شیوخ المشائخ میں آتے ہیں۔ امام عثمان بن سعید دارمی اسی 'جسم' کے حوالے سے ایک مقام پر لکھتے ہیں:

> وأما قولك 'من زعم أنه خرج من الجسم فهو كافر، فليس يقال كذلك ولا أراك سمعت أحدا يتفوه به كما ادعيت غير أنا لا نشك أنه خرج من الله تبارك وتعالىٰ دون من سواه وذكر الجسم والفم واللسان خرافات وفضول مرفوعة عنا لم نكلفه في دينه ولا يشك أحد أنه الكلام يخرج من المتكلم۔ (١)

تیرا یہ کہنا کہ 'جو شخص یہ کہے کہ کلام اللہ تعالیٰ کے جسم سے نکلا ہے وہ کافر ہے' یوں نہیں کہا جاتا اور میرا نہیں خیال ہے کہ تم نے کسی کو یہ کلام کرتے ہوئے سنا ہو، جیسا کہ تم نے دعویٰ کیا ہے۔ ہمیں تو اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ کلام اللہ تعالیٰ ہی کے وجود سے نکلا ہے اس کے سوا کسی سے نہیں۔ باقی جسم، منہ، زبان وغیرہ کا ذکر کرنا تو یہ سارے فضولیات اور خرافات ہیں، جو ہم سے مرفوع ہیں اور جس کے ہم دین میں مکلّف بھی نہیں ہیں۔ لیکن اس بات میں تو کسی آدمی کو شک ہو ہی نہیں سکتا کہ کلام متکلم ہی کے وجود سے نکلتا ہے۔

ایک اور جگہ بھی لکھتے ہیں، وہ بھی تائیداً دیکھ لیتے ہیں:

> وأما قولك 'كجسم علىٰ جسم' فإنا لا نقول أنه كجسم علىٰ جسم لكنا نقول رب عظيم وملك كريم كبير نور السمٰوات والأرض علىٰ عرش مخلوق عظيم فوق السماء السابعة دون ما سواه من الأماكن۔ (٢)

تیرا یہ کہنا کہ 'جیسے ایک جسم دوسرے جسم کے اوپر ہوتا ہے' تو ہم ایسا نہیں کہتے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر اس طرح مستوی ہے جیسا کہ ایک جسم دوسرے جسم کے اوپر ہوتا ہے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں: وہ بڑا رب ہے، بادشاہ ہے، عزت اور جاہ رکھنے والا ہے، عالی شان ہے، آسمان اور زمین کا نور اور دونوں کا الٰہ اور معبود ہے۔ ساتویں آسمان کے اوپر ایک عظیم عرش پر جو کہ خود ایک عظیم مخلوق ہے' مستوی ہے۔ لیکن باقی مقامات اور جگہوں میں نہیں ہے۔

۱- النقض، ص ۵۶۹ ۲- النقض، ص ۲۷۰

جہم بن صفوان اور جرکسی

اسی طرح کی بہت ساری عبارتیں اس کتاب میں موجود ہیں جو آدمی ان عبارات کے بعد بھی امام دارمیؒ کی طرف تجسیم کو منسوب کرتا ہے تو اس کے بارے میں اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ وہ متعصب جہمی ہے اور ان سے اس بنا پر ناراض ہیں کہ انہوں نے اپنی کتابوں میں صفات الٰہی کا اثبات بہت بہترین انداز سے کیا ہے۔ ہماری اس بات کا ایک قرینہ یہ ہے کہ اس آدمی یعنی جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے اپنی کتابوں میں جہم بن صفوان سے بہت نرم رویہ اختیار کیا ہے۔ یہ ایک الگ موضوع ہے جس پر بعض طلبہ کو ایم فل کرنا چاہیے، ہم نمونہ کے لیے اس وقت صرف ایک عبارت پر اکتفا کرتے ہیں:

جهم بن صفوان زائغ باتفاق أهل السنة والمعتزلة يقول بنفي الخلود في الجنة وفي النار وتابعه ناظم العقيدة في شطر هذه المعتقد حيث يقول لا خلود للكفار في النار تبعا لشيخه وهو كفر عند الجمهور أي أهل الحق۔ (۱)

جہم بن صفوان اہل السنۃ اور معتزلہ کے اتفاق سے گمراہ شخص ہے۔ وہ کہتا تھا کہ خلود نہ جنت میں ہے اور نہ دوزخ میں۔ قصیدہ نونیہ کے ناظم (ابن القیمؒ) نے اپنے شیخ (ابن تیمیہؒ) کی تابعداری میں اس کا نصف اعتقاد اختیار کر لیا ہے۔ یعنی کہ جہنم میں کفار ہمیشہ نہیں رہیں گے۔ مگر یہ بات جمہور اہل حق کے نزدیک کفر ہے۔

دیکھا کہ جہم بن صفوان جو نہ کفار کے لیے جہنم میں خلود کے قائل ہیں اور نہ جنت ہی میں مومنوں کے لیے خلود کے قائل ہیں۔ اس شخص کے لیے صرف 'زائغ' کا لفظ استعمال کیا ہے جو انتہائی نرم لفظ ہے۔ شاید ہی جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے کسی 'سلفی امام' پر تنقید کے سلسلے میں اس پر اکتفا کیا ہو، مگر جب ان دو علمائے اہل السنّت کی بات آ گئی تو 'کفر' کا بدترین لفظ رکھ دیا۔ یعنی جو آدمی شطرین کا منکر ہو، وہ گمراہ ہے اور جو شطر واحد کا منکر ہو، وہ کافر ہے۔ نعوذ باللہ من اتباع الھواء۔ ہم نے ان دو اکابر کے لیے 'اہل السنّت' کا لفظ رکھا۔ اس پر کسی کو تعجب نہیں ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ احناف کے محققین نے یہ لفظ ان کے لیے اپنی کتابوں میں رکھا ہے۔ ملا علی قاریؒ نے کتاب اللباس میں لکھا:

إنهما كانا من أكابر أهل السنة بل ومن أولياء هذه الأمة۔ (۲)

وہ دونوں یعنی ابن تیمیہؒ اور ابن القیمؒ اکابر اہل سنت میں سے تھے۔ بلکہ اس امت کے اولیاء میں سے تھے۔

۱- العقیدۃ وعلم الکلام، ص ۴۳۲
۲- المرقاۃ، ۸/۲۱۶

ڈاکٹر صاحب اگر چاہیں تو یہ بات ذہن میں رکھ سکتے ہیں۔ اور یہ بھی تو انہیں یاد ہو گا کہ انہوں نے خود 'تاریخ کا دوسرا دور۔(۱) کے عنوان کے تحت 'سلف کی ترویج کرنے والے لوگ ابن تیمیہؒ اور ابن القیمؒ کو قرار دیا تھا۔ اور ان کے نزدیک سلفی اہل سنت سے خارج ہیں، مگر ان کے بڑے مجدد اور محدث ملا علی قاریؒ نے ان دونوں کو ائمہ اہل سنت میں سے قرار دیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ دال میں کچھ کالا کالا ہے۔

ملا علی قاری کی اس عبارت پر ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب کے اخیر میں تنقید کی ہے۔ ہم اس کا جائزہ تیسرے حصے میں لیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ احباب انتظار فرمالیں۔

یہ تو خیر ایک ضمنی بات ہوئی۔ ہم دراصل اس بات پر لکھ رہے تھے کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے امام دارمی پر اعتراضات اور اتہامات اس لیے وارد کیے ہیں کہ انہوں نے قرآن وسنت میں وارد شدہ صفات الٰہی کا اثبات کیا ہے، ورنہ اس کے علاوہ ان کا کوئی گناہ ثابت نہیں ہے۔

۱۔ سلفی عقائد، ص ۲۴

اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر اور وجوہات

ڈاکٹر صاحب نے آگے جا کر ایک عنوان لگایا ہے 'اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر' اور پھر اس کے تحت یہ عبارت لکھی ہے۔

شہ پارۂ محترم

لیکن سلفیوں میں کچھ لوگ اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر کرتے ہیں۔ محمود دشتی اپنی کتاب 'اثبات الحد للہ عزوجل' میں چند شعر ذکر کرتے ہیں اور ایک صاحب کا قول نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے بدعتیوں کی اس سے بہتر ہجو نہیں دیکھی۔ اشعار یہ ہیں:

الأشعرية ضلال . زنادقة إخوان من عبد العزىٰ مع اللات

بربهم كفروا جهرا وقولهم إذا تدبرته أسوأ المقالات

ينفون ما أثبتوا عودا ببديهم عقائد القوم من أوهى المحالات

اشاعرہ گمراہ اور زندیق ہیں اور لات و عزیٰ کے پوجا کرنے والوں کے بھائی ہیں۔ انہوں نے اپنے رب کا انکار کیا اور اگر تم غور کرو تو ان کے عقائد کو سب سے برا پاؤ گے۔ جن عقائد کا سلفیوں نے اثبات کیا ہے، یہ ان کی نفی کرتے ہیں۔ اور ان کے اپنے عقیدے انتہائی محال اور واہی ہیں۔ (۱)

ہم اس حوالے سے چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔ مگر ان سے پہلے یہ بات ذہن نشین کرنے کی ہے کہ اس مندرجہ بالا عبارت میں 'ماتریدیہ' کا نام و نشان بھی نہیں ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب ہیں کہ ہر جگہ 'ماتریدیہ' کی رٹ لگاتے ہیں۔ یہاں بھی دیکھیے عنوان میں 'ماتریدیہ' کا لفظ رکھا ہے۔ پتہ نہیں کہ وہ ایسا کیوں کرتے ہیں؟ ممکن ہے اس احساس کمتری کا ازالہ کرنا چاہتے ہوں کہ ائمۂ سلف میں سے کسی نے 'ماتریدیہ' کا بطورِ استقلال ذکر نہیں کیا بلکہ یا جہمیہ میں ان کو شامل رکھا، یا پھر اشاعرہ میں۔ گویا ان کی حیثیت شامل باجے کی ہے۔

۱۔ سلفی عقائد، ص ۴۲

تحلیل و تجزیہ

اس حوالے سے پہلی بات یہ ہے کہ کچھ علماء نے بالیقین اشاعرہ کی طرف کفر اور ضلالت کی نسبت کی ہے جیسا کہ محقق 'اثبات الحد' نے اس کی وضاحت کی ہے، مگر ڈاکٹر صاحب چونکہ بے بس ہیں اس لیے اصل مسئلہ کی طرف توجہ کرنے کی بجائے یہ الفاظ نقل کیے اور بھاگ گئے۔ جن بزرگوں نے اشاعرہ کی طرف کفر وضلالت کی نسبت کی ہے تو انہوں نے اس بات کی بہت ساری وجوہات بیان کی ہیں۔ مثلاً یہ لوگ توحید الوہیت میں الٰہ کو قادر علیٰ الاختراع قرار دیتے ہیں، جیسا کہ ہم نے 'بنیادی اصطلاحات ایک افسانہ' میں اس کی تفصیل پیش کی ہے۔ اور وہ صفات الٰہی اور اسمائے الٰہی میں تعطیل کرتے ہیں اور پھر یہ لوگ 'ایمان' صرف تصدیق قلبی کو قرار دیتے ہیں۔ قول وعمل کو اس سے خارج قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ نبی علیہ السلام نے عمل کو ایمان میں داخل فرمایا تھا:

الإيمان بضع و سبعون شبعة۔ (۱)

اسی طرح یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے عرش پر عالی اور مستوی ہونے کی نفی کرتے ہیں۔ حالانکہ قرآن نے فرمایا:

الرحمن على العرش استوى (۲)

اسی طرح اور بھی بے شمار آیات ہیں اور پھر یہ لوگ اس مکتوب اور ملفوظ قرآن کو اصل سے حکایت یا عبارت قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کلام الٰہی حرف اور صوت یعنی آواز نہیں ہے۔ اس پر تفصیلی بحث آگے آجائے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور پھر یہ لوگ اس بات کی بھی نفی کرتے ہیں کہ لوگ روز قیامت میں اللہ تعالیٰ کو بچشم سر دیکھیں گے۔

یہ ساری باتیں جس گروہ میں جمع ہو جائیں تو آپ خود اندازہ کرلیں کہ اس کا کیا اثر ہوگا۔ پھر بھی سلفیوں میں چند علما نے ان کی طرف کفر وضلالت کو منسوب کیا ہے۔ عام سلفیوں کی یہ رائے نہیں ہے۔ ومن ادعى خلافه فعليه البيان بالبرهان۔ اور ایسے چند علماء کی فہرست ہر جگہ وطبقہ میں ملتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ کوئی فتویٰ نہیں ہے، بلکہ اشعار ہیں۔ اشعار میں اس طرح کی باتیں اکثر مل جاتی ہیں۔ ہم ایک دو مثالیں پیش کرتے ہیں۔ جار اللہ زمخشریؒ نے سورۃ اعراف میں اہل السنت والجماعت کے بارے میں کچھ نازیبا اشعار لکھے ہیں۔ اہل سنت میں بہت سارے اکابر نے اس کا جواب

۱۔ متفق علیہ ۲۔ طٰہٰ: ۵

اشعار میں ہی دیا۔ ہم ایک دو علما کے اشعار نقل کرتے ہیں۔ علامہ ابن المنیّر اسکندری لکھتے ہیں:

وجماعة كفروا برؤية ربهم هذا ووعد الله ما لن يخلفه
وتلقبوا عدلية قلنا أجل عدلوا بربهم فحسبوهم سفه
وتنعتوا الناجين كلا أنهم إن لم يكونوا في لظى فعلىٰ شفه

تو کیا ڈاکٹر صاحب عدلوا بربهم سے انہیں کافر قرار دیں گے؟ اور إن لم يكونوا في لظى فعلىٰ شفه سے ان کا جہنمی ہونا قطعی ثابت کریں گے اور کہیں گے کہ ابن المنیّر نے یہ فتویٰ دیا ہے؟ اسی طرح کے اشعار شیخ تاج الدین ابن السبکیؒ نے بھی معتزلہ کے بارے میں کہے ہیں:

عجبا لقوم ظالمين تلقبوا بالعدل ما فيهم لعمري معرفه
قد جاء هم من حيث لا يدرونه تعطيل ذات الله مع نفي الصفه
و تلقبوا عدلية قلنا نعم عدلوا بربهم فحسبوهم سفه(۱)

اس میں 'تعطیل رب' کا الزام ہے اور نفی الصفات کا بھی ہے اور عدلوا بربهم کے الفاظ بھی موجود ہیں۔ ڈاکٹر صاحب چاہیں تو اس پر بھی 'تکفیر' کا عنوان لگا سکتے ہیں۔ یہاں یہ بات بھی قابل صد تعجب ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اشعار نقل تو کیے مگر اپنے مطلب کے مخالف بات کو اڑا دیا ہے۔ وہ یہ کہ اس حافظ و شاعر کے بارے میں حافظ محمد بن عبدالواحد الدقاق نے فرمایا:

ما رأيت رجلا قط خيرا منه في هجو أهل البدع قال......الأشاعره...... (۲)

یعنی انہوں نے اشاعرہ کو کافر نہیں، بلکہ اہل بدعت میں سے قرار دیا۔ گویا حافظ محمد بن عبدالواحد الدقاق نے ان اشعار کو 'تغلیظ' پر محمول کیا۔ مگر ڈاکٹر صاحب نے اسے عین کفر بنا دیا۔ اللہ تعالیٰ ہمیں سوچنے اور سمجھنے کی صلاحیت سے نوازے۔

ایک اصولی بات

تیسری بات یہ ہے کہ جن لوگوں نے علمی مکالمات کو دیکھا ہے تو وہ یہ بات بھی جانتے ہیں کہ استدلال ہمیشہ ان لوگوں اور کتابوں سے کیا جاتا ہے جو اس مکتب کے ہاں مسلّم ہوں۔ کوئی آدمی اگر دیوبندیوں پر تنقید کے لیے فضل رسول بدایونی کی کتابوں سے استدلال کرے، یا حنفی مذہب کی ترجمانی کے لیے شاہ ولی اللہؒ اور مولانا لکھنویؒ کے اقوال سے استدلال کرے تو ڈاکٹر صاحب کیا فرمائیں گے؟

شیخ ابو محمد دمشقی رحمہ اللہ تعالیٰ اگرچہ سلفی محدث ہیں، مگر ان کی بہت سے آرا کے ساتھ سلفی مکتب کے

۱- روح المعانی، ۵/۵۱
۲- إثبات الحد، ص ۲۶۸

اکابر متاخرین نے اختلاف کیا ہے۔ لیکن چونکہ ڈاکٹر صاحب سلفی مکتب سے بے خبر محض ہیں۔ اس لیے اسے اس بات پر اطلاع نہ ہو سکی۔ بہر حال یہ کام ایسا ہے جیسے کوئی آدمی اسحٰق سندیلوی، عامر عثمانی اور محمود عباسی کو دیو بند کا نمائندہ قرار دے اور پھر کہے کہ اہل دیو بند سارے کے سارے ناصبی ہیں۔

ہم پوچھتے ہیں کہ کیا محترم کو ابوالحسن زاغونیؒ سے لے کر شیخ مجدد محمد بن عبدالوہاب نجدیؒ تک کوئی ایسی کتاب نہیں ملی جس سے اس خالی جگہ کو پر کیا جاتا۔ پھر یہ بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ جس طرح اشاعرہ میں مختلف افکار کے لوگ ہوتے ہیں اور حنفیہ بھی میں مختلف خیال کے لوگ ہوتے ہیں ان سب سے اشاعرہ کو ملزم کرنا، یا حنفیہ کو ملزم کرنا اگر درست نہیں ہے تو پھر سلفیوں کو ملزم کرنا ایسے فعل سے کیوں کر درست ہو گا؟ مثلاً پرانے لوگوں میں غلام احمد قادیانی حنفی تھا، غلام احمد پرویز حنفی تھا، اگر چہ یہ دونوں اسلام سے نکل گئے ہیں، مگر حنفیت کو نہیں چھوڑا۔ شبلی نعمانی حنفی تھے، بلکہ ایک زمانے تک تو وکیل احناف تھے اور موجودہ لوگوں میں مولانا شبیر از ہر میرٹھی، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا امین احسن اصلاحی سارے کے سارے حنفی ہیں۔

اب ان لوگوں کی کسی رائے کو لے کر حنفی مکتب کو ملزم کرنا، ہمارے ڈاکٹر صاحب کے خیال میں درست نہیں ہے۔ تو پھر سلفی مکتب کے ساتھ یوں وہی معاملہ نہیں کرتے ہیں؟ اسی طرح فرقہ اشاعرہ میں بھی ہزار قسم کے لوگ ہوتے ہیں، مگر ہم صرف انہی افراد کا ذکر کرتے ہیں جو ان کے ہاں مسلمہ اکابر کی حیثیت رکھتے ہیں۔

فخر الدین رازی اور حدیث رسول

فخر الدین رازیؒ کا مرتبہ فرقہ اشاعرہ کو جاننے والا ہر شخص جانتا ہے۔ اس نے انکار حدیث نبوی کے لیے راستہ ایسا ہموار کیا کہ پھر اس پر بے خوف وخطر اہل ضلالت کے قافلے چلنے لگے اس نے 'اساس التقدیس' کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جو درحقیقت 'اساس التنجیس' ہے۔ دین کو نجس وناپاک اور گندا کرنے کی اساس اور بنیاد ہے۔ جناب رازیؒ نے اس میں احادیث رسول علیہ السلام کو مرتبہ اعتماد وثقاہت سے گرانے کے لیے درج ذیل اعتراضات کیے۔

پہلا اعتراض یہ کیا ہے کہ اخبار آحاد مظنون ہیں۔ ان سے معرفت الٰہی اور اس کی صفات میں استدلال نہیں ہو سکتا۔ پھر اس بات کو ثابت کرنے کے لیے بہت سارے شق بنائے۔ حالانکہ یہ بات ہی

۱-روح المعانی، ۵/۵۱

۲-اثبات الحد، ص ۲۶۸

بالکلیہ غلط ہے۔ 'ظن' کا لفظ احادیث کے باب میں بطور اصطلاح، متاخرین کے ہاں مستعمل ہے کیونکہ قرآن متواتر اور قطعی ہے۔ اس لیے اس کے بالمقابل احادیث نبوی کو جن کا اکثر حصہ اخبار آحاد پر مشتمل ہے 'مظنون' کہا گیا ہے۔

منکرین احادیث کچھ آیات بے موقع و محل 'ظن' کی تردید کے لیے پیش کرتے ہیں۔ حالانکہ جن لوگوں نے قرآن کو بغور پڑھا ہے وہ جانتے ہیں کہ اس 'ظن' کو جو قرآن میں رد کیا گیا ہے، تو وہ باب الاعتقاد میں ہے اور یا پھر قرآن کی مخالفت میں لوگ اس کا اتباع کرتے تھے۔ اس لیے اسے رد کیا گیا۔ جس 'ظن' کا شرع میں اعتبار ہے، تو اس کی اپنی شرائط ہیں (i) ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ناشی عن دلیل ہوں۔ اگر کسی شخص کے ذہن میں ایک حکم بغیر کسی دلیل کے راجح بن جائے، تو وہ حجت نہیں ہے۔ (ii) دوسری شرط یہ ہے کہ کوئی اور قوی دلیل اس کا معارض نہ ہو جو اس 'ظن' کے ضعف یا بطلان کا سبب بنے۔ ہم نے صرف اس مسئلے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (۱)

اسی 'مظنون' کا فائدہ منکرینِ حدیث نے اٹھایا اور جن پر تنقید کے سلسلے میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ (اللہ تعالیٰ ان سے درگزر فرمائے) کو بھی تنبہ نہ ہوا اور یہ لکھ دیا کہ ''ایک گروہ کہتا ہے کہ احادیث کا تمام مجموعہ ظنی ہے۔ اس لیے وہ من حیث الکل رد کرنے کے لائق ہے کیونکہ جو چیز ظنی ہے وہ ثابت شدہ نہیں اور جو چیز ثابت شدہ نہیں وہ لائق اتباع نہیں، مگر تھوڑے سے غور و خوض کے بعد اس مسلک کی غلطی واضح ہو جاتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کوئی مظنون چیز ثابت شدہ نہیں ہوتی لیکن کسی چیز کا ثابت شدہ نہ ہونا یہ معنی کب رکھتا ہے کہ وہ رد ہی کر دینے کے قابل ہو۔'' (۲)

پتہ نہیں یہ لوگ کس دنیا میں رہتے ہیں؟ اگر یہ احادیث غیر ثابت شدہ ہیں تو پھر آپ قرآن سے دلیل بیان فرما لیجیے کہ غیر ثابت شدہ باتوں کا ماننا بھی لازم ہے؟ اور پھر جب احادیث غیر ثابت شدہ ہیں تو یہ چودہ صد سال سے امت کا احادیث کی جمع و ترتیب اور ان سے مسائل کا استنباط وغیرہ سارے کے سارے فضول ہوں گے اور تو اور خود مولانا ابوالاعلیٰ مودودی صاحب (اللہ تعالیٰ ان سے درگزر فرمائے) پر سوال پیدا ہوگا کہ غیر ثابت شدہ چیز کا دفاع چہ معنیٰ دارد؟!

آحاد و متواتر کی تقسیم معتزلہ کی ہے

حاصل یہ ہے کہ 'مظنون' ایک اصطلاح ہے مطلب اس کا یہ ہے کہ احادیث متواتر اور متواتر کی طرح

۱-من شاء التفصیل فلیراجع: تحقیق الکلام، للمعلمیؒ، ص ۲۴، ۲۵ ۲- تفہیمات، حصہ اول، ص ۳۵۱

قطعی نہیں ہیں۔ یہاں یہ بات بھی سمجھ لینے کی ہے کہ متقدم محدثین نے ابتداء میں احادیث کو صحیح اور ضعیف میں تقسیم کیا تھا۔ سب سے پہلے معتزلہ نے رواۃ کی عدد کے اعتبار سے خبر آحاد اور متواتر میں احادیث کو تقسیم کیا پھر انہی سے علم الاصول کے علماء نے اس تقسیم کو لیا۔

فکان من ثمرات علم الجرح والتعدیل تقسیم الحدیث إلی قسمین صحیح و ضعیف وعند ما ترجمت الفلسفة الیونانیة إلی اللغة العربیة وتاثر بها المعتزلة فقسموا الخبر من حیث کثرة الرواة وقلتهم إلیٰ متواتر وآحاد واخذ عنهم الأصولیون۔ (۱)

اس بات کی دلیل یہ ہے کہ 'حافظ مشرق' خطیب بغدادیؒ نے اصولی علما کی اس تقسیم کو تو نقل کیا، مگر اسے اہل الحدیث کی طرف منسوب نہیں کیا، اور خطیب کے علم اور احتیاط کا اندازہ اہل علم لوگ کر سکتے ہیں۔ پھر اپنی اس بات کو ثابت کرنے کے لیے جناب فخر رازیؒ نے چند اور باتیں لکھ لی ہیں۔ ہم اسے ترتیب کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

جنابِ رازی کا پہلا اعتراض

ایک بات یہ کہی ہے کہ سب سے اعلیٰ طبقہ راویوں کا صحابہ کرامؓ ہیں۔ مگر ہم جانتے ہیں کہ ان کی روایات بھی مفید قطع و یقین نہیں ہیں۔ پھر ان کے ایک دوسرے پر تنقید کی کچھ روایات نقل کی ہیں اور آگے لکھا ہے کہ اگر یہ طعن صحیح ہے تو مطعون مجروح ہے، ورنہ طاعن راوی مجروح ہے۔ اصل الفاظ یہ ہیں:

الطاعن إن صدق فقد توجه الطعن علیٰ المطعون وإن کذب فقد توجه علیٰ الطاعن فکیف کان فتوجه الطعن لازم۔ (۲)

اس مدعا کے لیے جناب رازیؒ نے 'تدلیس' اور 'تلبیس' کا خوب استعمال کیا ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر ایک صحابیؓ نے دوسرے صحابی پر کسی فرعی اور فقہی مسئلے میں اعتراض کیا ہے تو جناب رازیؒ نے اس کو بھی 'طعن فی الروایۃ' کا سبب قرار دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جناب رازی شاید راوی کو معصوم کے ہم پلہ سمجھتا ہے۔ روایت میں تو صرف صدق اور کذب کی بات ہوتی ہے مگر وہ کسی اور جادہ پر چل پڑا ہے۔ اس وقت ہم ان باتوں سے تعرض نہیں کرتے جو روایات سے متعلق نہیں ہیں بلکہ صرف ان کو محل بحث بنائیں گے جو روایت احادیث سے متعلق ہوں۔ اس کے بارے میں بھی اس شخص نے کچھ قصص و حکایات نقل کی ہیں۔

۱۔ الجرح والتعدیل، ص ۷، للأعظمي

۲۔ أساس، ص ۱۲۸

طعن فی الروایات

اس باب میں اس نے سیدنا ابو ہریرۃؓ کو محل طعن بنایا ہے، جیسا کہ رافضیہ اور مستغربین انہیں محلِ طعن بناتے ہیں۔ اور لکھا کہ ایک دن سیدنا ابو ہریرۃؓ لوگوں سے فرمار ہے تھے کہ مجھے میرے خلیل ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی ہے، تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے ان سے فرمایا: نبی علیہ السلام کب تیرے خلیل تھے؟

أليس أن عليا كرم الله وجهه سمع أبا هريرة يوما أنه كان يقول أخبرني خليلي أبو القاسم فقال له علي: متىٰ كان خليلك۔ (۱)

یہ حکایات دراصل اسکافی اور ابن ابی الحدید وغیرہ خرافین نے بیان کی ہیں۔ جن کی کوئی صحیح سند نہیں ہے۔ شیخ عبدالرحمٰن معلمیؒ فرماتے ہیں:

ثم رأيت مصدره وهو شرح النهج لابن أبي‌الحديد حكاية عن الإسكافي ومع تهور ابن أبي‌الحديد والإسكافي فالعبارة هناك وقد روي عن علي عليه السلام أنه قال ولكن أبا ريه يحزم۔ (۲)

یعنی پھر میں نے اس حکایت کے ماخذ کو ڈھونڈ لیا تو وہ نہج البلاغہ ہے۔ مگر اس میں ابن ابی الحدید اور اسکافی کی کم عقلی کے باوجود روایت 'قیل' سے منقول ہے۔ مگر ابوریہ نے اسے جزماً نقل کیا ہے۔ ہمارے کرم فرما جناب رازیؒ نے بھی اسے جزماً نقل کیا ہے۔ یعنی یہ روایت بے بنیاد اور بے سند ہے۔

اسی طرح ایک دوسری بات سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے یہ نقل کی:

أليس أن عمر رضي الله عنه نهى أبا هريرة عن كثرة الرواية؟ (۳)

یعنی سیدنا عمرؓ نے سیدنا ابو ہریرۃؓ کو کثرت حدیث سے منع کیا تھا۔

اس روایت کے بارے میں علامہ ابن الوزیر یمانیؒ فرماتے ہیں:

قلنا هذا لا يصح ولو صح لم يكن فيه حجة علىٰ جرح أبي‌هريرة۔ (٤)

یعنی یہ روایت درست نہیں ہے۔ لیکن اگر صحیح بھی ثابت ہو جائے تو اس میں سیدنا ابو ہریرۃؓ کی جرح پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ یہاں احباب یہ بات بھی نوٹ فرمالیں کہ صحابہ کرام اور تابعین کے دفاع کے لیے اس کتاب کا مطالعہ اہل سنت والجماعت کے طالب علموں کے لیے بہت ضروری ہے۔ شیخ عبدالرحمٰن یمانیؒ فرماتے ہیں:

۱- أساس، ص ۱۲۸
۲- الأنوار الکاشفہ، ص ۳۳۵
۳- أساس التقدیس، ص ۱۲۸
۴- العواصم، ۲/ ۳۱۸

هذا سند الخبر غير صحيح ولفظه في البداية قال أبو زرعة الدمشقي حدثني محمد بن زرعة الرعيني حدثنا مروان بن محمد حدثنا سعيد بن عبد العزيز عن إسماعيل بن عبد الله عن السائب ...... الخ، ومحمد بن زرعة لم أجد له ترجمة والمجهول لا تقوم به الحجة وكذا إسماعيل إلا أن يكون الصواب إسماعيل بن عبيد الله (بالتصغير) بن أبي المهاجر فثقة معروف لكن لا أدري أسمع من السائب أم لا؟ (١)

یعنی یہ سند صحیح نہیں ہے۔ اس کی روایت میں محمد بن زرعہ کا ترجمہ میں نے نہیں پایا اور مجہول سے حجت قائم نہیں ہوتی۔ اسی طرح اسماعیل بھی ہیں۔ مگر یہ کہ وہ عبید اللہ کا بیٹا ہو وہ ثقہ ہے۔ لیکن پتہ نہیں ہے کہ اس نے سائب سے سماع کیا ہے یا نہیں۔

پھر اس روایت کے بطلان کی عقلی وجوہات بھی بیان کی۔ مثلاً ایک یہ ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے آخری دور امارت میں اسے بحرین کا قاضی اور امام بنا کر بھیجا، اگر وہ حدیث گھڑنے والا تھا تو پھر اس کا قاضی اور امام بنانا کیونکر درست ہوسکتا ہے؟ بہرحال یہ بات غلط ہے اسی طرح جناب رازیؒ نے سیدنا عمرؓ کے بعض افعال سے بھی استشہاد کیا جیسا کہ سیدنا ابوموسیٰ اشعریؓ سے گواہ کو طلب کیا

أليس أن عمر رضي الله عنه طالب أبا موسىٰ الأشعري في خبر الاستئذان بالشاهد وغلط الأمر عليه۔ (٢)

اس روایت سے دور حاضر کے بعض منکرین حدیث نے اس بات پر بھی استدلال کیا ہے کہ حدیث رسول کے بیان کے لیے کم از کم دو راوی ہونے چاہییں۔ اس دعویٰ کی تردید کے لیے احباب کو امام شافعیؒ کی 'الرسالہ' اور صحیح بخاری کا مطالعہ کرنا چاہیے، حالانکہ اس روایت میں سرے سے یہ بحث ہی نہیں ہے۔

بات دراصل یہ تھی کہ سیدنا عمرؓ بن الخطاب اکثر و بیشتر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوتے تھے اور 'استئذان' کا مسئلہ عموی مسئلہ ہے۔ اس بنا پر انہیں یہ بات مستبعد معلوم ہوئی کہ ایسے عمومی مسئلے کی روایت صرف ایک ہی شخص کرے، پھر جب سیدنا ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے گواہی دی تو انہوں نے اسے قبول کیا۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے بہت سارے مسائل میں خبر واحد کو قبول کیا ہے، خاوند کی دیت کے مسئلہ میں ضحاک بن سفیان کلابی کی روایت قبول کی، اکسال سے غسل کے وجوب میں سیدہ عائشہؓ کی روایت قبول کی، طاعون کے بارے میں سیدنا عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی روایت قبول کی، اور مجوس کے جزیہ کے بارے میں بھی ان کی روایت قبول کی۔

۱- الأنوار الكاشفة، ص ۲۱۳ ۲- أساس، ص ۱۲۸

شیخ عبدالرحمٰن یمانی فرماتے ہیں:

فأما قصة أبي موسىٰ فإنما شدد عمر لأن الاستئذان مما يكثر وقوعه وعمر أطول صحبة للنبي عليه السلام وأكثر ملازمة وأشد اختصاصا ولم يحفظ هو ذلك الحكم فاستغربه، ولهذا لما أخبره أبو سعيد عاد عمر باللائمة علىٰ نفسه۔ (۱)

اسی طرح جناب رازی نے اپنے اس مدعا کو ثابت کرنے کے لیے ایک اور بات بھی پیش کی ہے کہ سیدنا علی ابن ابی طالبؓ راویوں کو حلف دیا کرتے تھے، أليس أن عليا كان يستحلف الرواة (۲) حالانکہ یہ بات سرے سے ثابت ہی نہیں ہے۔ شیخ عبدالرحمٰن یمانی فرماتے ہیں:

هذا شيء تفرد به أسماء بن الحكم الفزاري وهو رجل مجهول وقد رده البخاري وغيره كما في ترجمة أسماء من تهذيب التهذيب۔ (۳)

یعنی اس روایت میں اسماء بن الحکم الفزاری متفرد ہے اور وہ ایک مجہول آدمی ہے۔ امام بخاری وغیرہ نے اسے رد کیا ہے۔ جیسا کہ تہذیب التہذیب میں ان کے ترجمہ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

یہ تو ایک بات ہوئی مگر بعض دیگر علما کہتے ہیں، کہ سیدنا علی ابن ابی طالب معلوم صحابہ سے حلف نہیں لیتے تھے بلکہ ان لوگوں سے لیتے تھے جو 'مجہول' ہوتے تھے۔

والتحليف ليس يكون للمغبورين المأمونين وإنما يكون لمن يجهل حاله ويجب قبوله فيقوي بيمينه طيبة لنفسه وزيادة في قوة ظنه۔ (٤)

اور پھر انہوں نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ اگر مستحلف ایسا شخص ہو کہ جن کی روایت کو قبول کرنا حرام ہے، تو پھر یمین اور حلف کے بعد بھی اس کو قبول کرنا حلال نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ یہ مجہول الحال شخص کے بارے میں تھا، واضح ہوا کہ یہ مطاعن سرے سے ثابت نہیں ہے اور جو بسندِ صحیح ثابت ہیں ان سے روایت حدیث پر اثر نہیں پڑتا ہے۔ تو یہ محنت اس جہمی شخص کی اکارت ہوئی۔

جناب رازی کا دوسرا اعتراض

دوسری بات جناب رازی نے یہ کہی کہ یہ مشہور ہے کہ امت میں ملحدین کی ایک جماعت نے بہت سارے منکر روایات وضع کیں اور محدثین کے ہاں رائج کردی۔ محدثین اپنی سادہ لوحی سے وہ نہ سمجھ سکے اور

۱- الأنوار الكاشفة، ص۸۹
۲- أساس، ص۱۲۸
۳- الأنوار الكاشفة، ص۹۰
۴- العواصم، ۱/۹۵۱

وہ احادیث قبول کر لیں۔ ربوبیت الٰہی کو باطل کرنے والی احادیث وہی موضوع احادیث ہیں جو ملاحدہ نے وضع کی تھی۔

وهو أنه اشتهر فيما بين الأمة أن جماعة من الملاحدة وضعوا أخبارا منكرة واحتالوا في ترويجها على المحدثين، والمحدثون لسلامة قلوبهم ما عرفوها بل قبلوها ...... فوجب القطع في أمثال هذه الأخبار بأنها موضوعة۔ (١)

حدیث رسول کے بارے میں اس علم پر یہ لوگ نازاں ہیں، حالانکہ یہ صرف اور صرف محدثین کی تاریخ سے ناآشنائی کا ثبوت ہے۔ ساری زندگی معتزلہ اور جہمیہ کی ریزہ چینی کرنے والا شخص ہی محدثین کو ایسا مغفل تصور کر سکتا ہے کہ وہ ملاحدہ کی وضع کردہ روایات کو اپنی سادہ لوحی سے پہچان نہیں سکے، بلکہ اسے قبول بھی کر لیا، پھر یہ محدثین اتنے جاہل تھے کہ یہ بھی نہ سمجھ سکے کہ یہ روایات ربوبیت الٰہی کو باطل کرنے والی ہیں، یعنی وہ قرآن کا اتنا بھی علم نہیں رکھتے تھے، جتنا جناب رازی رکھتے تھے۔

ذرا دل تھام کر چند نام سن لیں، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام بخاریؒ، امام ترمذیؒ، امام نسائیؒ، امام ابوداودؒ، امام دارمیؒ، امام ابن ماجہؒ، امام یحییٰ بن معینؒ، امام علی بن المدینیؒ، امام ابوداود طیالسیؒ، امام ابن ابی شیبہؒ، امام عبدالرزاقؒ، امام دارقطنیؒ، امام بیہقیؒ، امام حاکمؒ، امام ابن قانعؒ، امام ابن خزیمہؒ، امام طحاویؒ، امام ابن المنذرؒ، امام ابن الجارودؒ، امام ابویعلیٰؒ، امام بزارؒ، امام ابن حبانؒ، امام ابوحاتمؒ، امام طبرانیؒ اور امام ابوجعفر طبریؒ وغیرہ سارے کے سارے نہ موضوع احادیث کو پہچان سکے اور نہ یہ سمجھ سکے کہ یہ احادیث ربوبیت الٰہی کو باطل کرنے والی احادیث ہیں۔ جو لوگ یہ بات بھی نہیں سمجھ سکے کہ کیا چیز ربوبیت الٰہی کو باطل کرنے والی ہے۔ وہ پھر 'امامت' کے اس عظیم منصب پر کس طرح فائز ہو گئے؟ بلکہ ان کتابوں کی جتنے شارحین ہمارے دور تک ہوئے ہیں انہوں نے بھی یہ بیان نہیں کیا کہ بخاری و مسلم کی فلاں فلاں روایتیں ربوبیت الٰہی کو باطل کرنے والی ہیں۔ اس لیے یہ موضوع اور من گھڑت ہیں۔ حاصل یہ ہوا کہ 'امت تو یہ بات نہیں سمجھ سکی۔ البتہ ایک جہمی اس بات کو بہر حال سمجھ گیا کہ صحیحین کی احادیث سے ربوبیت الٰہی کا بطلان لازم آتا ہے۔ احباب اس اعتراض کی تردید کے لیے محدثین کے حالات پر تحریر کردہ کتابیں پڑھ لیں، یہاں ہم زیادہ گنجائش نہیں رکھتے۔

جناب رازیؒ کا تیسرا اعتراض

تیسری بات جناب رازی نے یہ کہی ہے کہ محدثین صرف راوی کے رافضی یا جہمی ہونے پر روایت کو

۱- أساس، ص ۱۲۴

قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں۔تو کیا اللہ تعالیٰ کی ربوبیت اور الوہیت کو باطل کرنے والی روایات مردود نہیں ہوں گی۔محدثین کا یہ رویہ عجائب میں سے ہے۔

إن هؤلاء المحدثين يخرجون الروايات بأقل العلل: إنه كان مائلا إلى حب علي فكان رافضيا فلا تقبل روايته وكان معبد الجهني قائلا بالقدر فلا تقبل روايته فماكان فيهم عاقل يقول أنه وصف الله تعالىٰ بما يبطل إلٰهيته وربوبيته فلا تقبل روايته إن هذا من العجائب۔ (۱)

یہ اعتراض جناب رازی کی جہالت پر دلیل ہے۔معلوم ہوتا ہے کہ اس بے چارہ نے زندگی میں علم الحدیث کا مطالعہ نہیں کیا۔قبول روایت کا مدار صدق پر ہے،اور محدثین کا کہنا ہے کہ لا تعتبر المذاهب في الرواية ہاں جس روایت سے بدعتی راوی کے بدعت کی تائید ہوتی ہو وہ اسے قبول نہیں کرتے، کیونکہ یہاں شبہہ پیدا ہوا ہے پھر یہ بات بھی سمجھ لینے کی ہے کہ ابن سینا وفارابی کا کہنا ہے کہ حشر اجساد اور اللہ تعالیٰ کے لیے علم بالجزئیات کو ثابت کرنے والے نصوص مبطل ربوبیت والوہیت ہیں، معتزلہ اور جہمیہ کا کہنا ہے کہ مثبت صفات الٰہی اور مثبت رؤیت باری تعالیٰ نصوص مبطل الوہیت وربوبیت ہیں۔

اشاعرہ کہتے ہیں کہ کلام لفظی، اور صفات کا اثبات کرنے والی روایات مبطل ربوبیت و الوہیت ہیں۔اب محدثین کن کی مانتے؟ حقیقت یہ ہے کہ ان روایات میں کچھ بھی مبطل ربوبیت والوہیت الٰہی نہیں ہیں۔البتہ کفر وضلالت کے وہ جراثیم جوان لوگوں کے ذہنوں اور دلوں میں ہیں۔اس نے ان کو ان نصوص وروایات کی تردید پر مجبور کیا ہے۔ورنہ فی الحقیقت ایسی کوئی چیز قرآن اور سنت ثابتہ میں نہیں ہے جو ربوبیت اور الوہیت کو باطل قرار دیں۔اگر ہوتے تو اکابر امت ان روایات پر کبھی بھی خاموش نہ رہتے۔

جناب رازی کا چوتھا اعتراض

چوتھی بات جناب رازی نے اس سلسلے میں یہ کہی کہ راویوں نے یہ احادیث مدتوں بعد لکھ لیے، رسول علیہ السلام کے لفظ کو محفوظ نہ کر سکے پھر بہت عرصہ بعد اس کو روایت کیا، اور جو شخص ایک بات سنے اور پھر بیس یا تیس سال بعد بیان کریں تو پھر وہ روایت بالمعنی کریں گے الفاظ تو محفوظ نہیں رہ سکتے۔اس صورت حال میں نظم کلام اور اس کی ترکیب وترتیب ساری باطل ہو جاتی ہے اور جب یہ احتمال موجود ہے تو اس کے ساتھ پھر احادیث سے تمسک کرنا کیوں کر صحیح ہوگا؟ اس بات کی تردید میں اتنی کتابیں خود ہماری زبان میں لکھی گئی ہیں کہ اس پر مزید لکھنا ضیاع وقت محسوس ہوتا ہے۔احباب اس کی تحقیق کے لیے 'السنۃ قبل التدوین'

۱- أساس، ص ۱۲۹

عجاج الخطیب اور الانوار الکاشفہ، شیخ معلمی کو ملاحظہ فرمالیں۔ ہم بس اتنی بات کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ہی میں احادیث کے بہت سارے مجموعے مرتب ہو گئے تھے، پھر اگر غور کیا جائے تو چار باتیں ایسی ہیں کہ اگر ان کو ملاحظہ کیا جاتا تو پھر یہ اشکال وارد ہی نہیں ہوتا۔

۱- ایک بات یہ ہے کہ سارے صحابہ کرام نے سارے احادیث کو محفوظ نہیں کیا۔ بلکہ ہر صحابی نے چند احادیث ہی محفوظ رکھیں۔ اتنا حافظہ تو ہر آدمی کا ہوتا ہے کہ ۹۰، ۱۰۰، اشعار اور اقوال کو یاد رکھے۔

۲- دوسری بات یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام احادیث تو اقوال نہیں ہیں بلکہ واقعات بھی ہیں جن کو لوگ اپنے اپنے الفاظ میں بیان کرتے ہیں اور واقعات واعمال کو یاد رکھنا مشکل نہیں ہوتا۔

۳- تیسری بات یہ ہے کہ جن احادیث کو نبی علیہ السلام سے صحابہ کرام نے محفوظ کیا تو اس پر ساتھ ساتھ عمل درآمد بھی کیا۔ جب کسی بات کو عملاً بھی کیا جائے تو پھر اس کا یاد کرنا اور یاد رکھنا مشکل قطعاً نہیں ہوتا۔ اس کا ہر کوئی آدمی تجربہ کر سکتا ہے۔

۴- چوتھی بات یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ اپنے ماحول میں ان سنن اور اعمال کی ایک دوسرے کو تبلیغ بھی کرتے تھے اور یہ تو معلوم ہے کہ جب بات مکرر ہو جاتی ہے تو محفوظ رہتی ہے۔ لہٰذا یہ تمام اعتراضات باطل و فاسد ہیں۔ حجیت حدیث پر لکھنے والے محققین نے ان کے تار و پور بکھیر دیے ہیں۔ ہمارا مقصود یہاں صرف یہ تھا کہ ان خیالات کے لوگ بھی اشاعرہ کے اکابر وائمہ ہیں، اگر ان جیسے لوگوں کے بارے میں کسی نے وہ الفاظ لکھے ہیں تو اس نے آخر کیا گناہ کیا ہے؟ احباب خود فیصلہ کر لیں۔

چوتھی بات ڈاکٹر صاحب کے اعتراض کے حوالے سے یہ ہے کہ جن لوگوں نے خود پوری امت کو ملعون قرار دیا ہے وہ کس منہ سے سلفی علماء سے شکایت کرتے ہیں اور کر سکتے ہیں؟ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ان لوگوں نے امام عبداللہ بن المبارکؒ کی زبانی امام ابو حنیفہؒ کے مدح میں کہلوایا:

لقد زان البلاد ومن عليها — إمام المسلمين أبو حنيفة
بأحكام وآثار وفقه — كآيات الزبور على صحيفه
فما في المشرقين له نظير — ولا في المغربين ولا بكوفه
فلعنة ربنا أعداد رمل — على من رد قول أبي حنيفه(۱)

تمام شہروں اور ان کے اہل کو امام المسلمین ابو حنیفہؒ نے خوبصورت بنایا، فقہ، احکام اور آثار جیسا کہ زبور کی آیات صحیفہ پر لکھے ہوں۔ نہ مشرقین میں اس کی مثل ہے اور نہ مغربین اور کوفہ میں۔

۱- رد المختار، ۱/ ۴۷

کنکریوں کے بمقدار لعنت ہو اللہ تعالیٰ کی، اس شخص پر جو امام ابوحنیفہ کا قول رد کردے۔

یہ قصیدہ بالکل جعلی ہے۔ جناب امام عبداللہ بن المبارکؒ اس سے اس طرح بری الذمہ ہیں جیسا کہ بھیڑیا یوسف علیہ السلام کے خون سے بری الذمہ ہے۔ اس قصیدہ کے جعلی ہونے کے لیے یہی بات کافی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی نظیر کی نفی مشرق اور مغرب اور کوفہ میں کی ہے حالانکہ تاریخ پر نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ ابن المبارکؒ کوفہ ہی کے امیر المؤمنین فی الحدیث سفیان ثوریؒ کو امام ابوحنیفہؒ پر ہزارہا درجہ فضیلت دیتے تھے۔ اسی طرح اس قصیدہ میں آثار کا بھی ذکر ہے۔ مگر امام ابوحنیفہؒ اور آثار واحادیث کا دنیا میں پھیلانا اور اس سے دنیا کو مزین کرنا تاریخ کو جھٹلانا ہے۔ وضع کی ایک مضبوط دلیل یہ بھی ہے کہ اس میں ہے:

وقد قال ابن إدريس مقالا صحيح النقل في حكم لطيفة
بأن الناس في فقه عيال علىٰ فقه الإمام أبي حنيفةؒ

کیا امام ابن المبارک المتوفی ۱۸۱ھ امام محمد بن ادریس الشافعیؒ المولود ۱۵۰ھ کے بارے میں یہ کہہ سکتے ہیں؟ اور کیا امام شافعی کی شہرت ۱۸۰ھ سے قبل اتنی ہوگئی تھی کہ امام ابن المبارک امام ابوحنیفہؒ کی فضیلت کو ثابت کرنے میں ان کا حوالہ دیتے؟ ہمیں یقین ہے کہ امام شافعیؒ کی اس عمر میں اتنی شہرت احناف سے ہضم نہیں ہوگی۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ امام ابن المبارکؒ امام ابوحنیفہؒ کے قول کو رد کرنے والے پر لعنت کی دعا کرتے ہیں۔ ابن المبارک خیر سے اس چالیس رکنی پارلیمنٹ کا بھی رکن ہے جس کو مولانا شبلی نعمانیؒ اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے مزین کیا اور انوار الباری والے نے اس کے ارکان واعضا کو متعین کیا۔ اس 'مجلس' کی حقیقت کو جاننے کے لیے محقق رئیس ندوی مرحوم کی 'اللمحات' کو دیکھنا چاہیے۔ ہمارا مقصود صرف یہ ہے کہ ابن لمبارکؒ صرف حنفی ہی نہیں بلکہ بقول محققین احناف حنفی مجلس قانون ساز کے بھی رکن تھے۔ اس لحاظ سے یہ احناف ہی کا قول ہے۔ اس کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ احناف میں کسی نے بھی اس بات کی تردید نہیں کی۔ ابن عابدین شامی جو ہر فقہی لکیر کے فقیر ہیں، لکھتے ہیں:

علىٰ من رد ما قاله من الأحكام الشرعية مختصرا فإن ذلك موجب للطرد والإبعاد لا بمجرد الطعن في الاستدلال۔ (۱)

یعنی لعنت اس آدمی پر ہو جو امام ابوحنیفہؒ کے ان اقوال کو اہانتاً رد کرتا ہے جو احکامِ شرعیہ پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ کام موجب لعنت وبعد ہے، نہ کہ صرف ان کے استدلال میں طعن کرنا۔

ہم کہتے ہیں کہ جو شخص احادیث رسول کے بارے میں فرمائے کہ هذا حديث خرافة یہ حدیث

۱- ردالمختار، ۱/۴۷

خرافات کی قبیل سے ہے۔ اذھب فبل علیه جاؤ اور اس پر بول کرو۔ اس شخص کے بارے میں فقہائے ملت کا کیا کہنا ہے؟ اگر مستنبط احکام کے رد کرنے کا یہی حکم ہے تو نصوص کے رد کرنے کا اندازہ مشکل نہیں ہے۔ ہم نے بات صرف اشارات میں لکھ دی کہ ارباب فکر ونظر پر مخفی نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ شعر کے الفاظ میں اس توجیہ کی گنجایش نہیں ہے۔ بلکہ اگر یہ بات ثابت ہو جائے تو پھر شعر کا پوراز ور ہی خاک میں مل گیا۔ اس لیے کہ پھر اس میں امام ابوحنیفہؒ کی کوئی خصوصیت ہی نہیں ہے بلکہ ہر مجتہد کے مستنبط احکام کا یہی حکم ہوگا۔

تیسری بات یہ ہے کہ ان مستنبط احکام کو اہانت کی بنا پر رد کرنے سے تو فقہا احناف کے نزدیک وہ شخص کافر ہو جائے گا۔ صرف لعنت کی بات نہیں ہے۔ ملا علی قاریؒ کہتے ہیں:

ومن قال لعالم عويلم أو لعلوي عليوي بصيغة التصغير فيهما التحقير كما قيّده بقوله قاصدا للاستخفاف كفر۔ (۱)

جو آدمی بقصد اہانت 'عالم' کو 'عویلم' یا 'علوی' 'علیوی' کہہ دے اس کی بھی تکفیر ہوگی۔

اس سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ مستنبط احکام کی توہین کرنے والے کا درجہ پھر کیا ہوگا؟ تو معلوم ہوا کہ تخصیص امام ابوحنیفہ کی پھر کوئی وجہ نہیں رہتی۔ واضح ہوا کہ ابن عابدین شامیؒ کی اس غیر مرضی توجیہ کی وجہ سے امام ابن المبارکؒ کے شعر کا حلیہ بگڑ گیا۔

بات طویل ہوگئی ہم کہنا یہ چاہ رہے تھے کہ احناف امام ابوحنیفہ کے قول کو رد کرنے والے علماء کو ملعون سمجھتے ہیں۔ چاہے وہ مالکؒ ہوں، یا شافعیؒ، احمدؒ ہوں، یا بخاریؒ، ابن ابی حاتمؒ ہوں یا دارمیؒ، ابن حبانؒ ہوں یا عقیلیؒ، ابن ابی داؤدؒ ہوں یا ابن عدیؒ۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ دوسروں سے شکایت کرتے ہیں اور اپنی مظلومیت کا رونا روتے ہیں، پشتو کا ایک مشہور مقولہ ہے کہ 'اللہ ان لونڈیوں کو غارت کرے جو لڑتی بھی ہیں اور روتے ہوئے شکایت بھی کرتی ہیں۔' دنیا جانتی ہے لعنت تھلیل سے بہت سخت ہے۔

۱۔ شرح فقہ اکبر، ص ۲۸۸

ابن تیمیہؒ کے افکار، ایک وضاحت

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے رقم طراز ہیں:

متقدمین اشاعرہ کی تکفیر کے بارے میں اہل سنت کا آپس میں اختلاف ہے۔ حافظ ابن تیمیہؒ اپنی کتاب 'بیان التلبیس' میں ان صفاتیہ کے بارے میں جو اللہ تعالیٰ کی بعض صفات کا اقرار کرتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں' کلام کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے بعض اسما پر ایمان رکھتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں اور کتاب اللہ کے بعض حصے پر ایمان رکھتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں۔ اس لیے لوگوں کا ان کے کفر و ایمان کے بارے میں اختلاف ہوا۔'' جو سلفی اشاعرہ کی تکفیر کرتے ہیں۔ وہ اس وجہ سے کرتے ہیں کہ انہوں نے اشاعرہ کے مذہب کی حقیقت پر نظر کی اور ان کے ان اصول و ضابطوں کو دیکھا جن پر انہوں نے اپنے عقیدے کی بنیاد رکھی تھی۔ تو ان کے سامنے یہ بات آئی کہ اشاعرہ کے اصول جہمیہ کے اصول سے لیے گئے ہیں اور جہمیہ کے کافر ہونے کی سلفیوں نے تصریح کی ہے اور ان اصولوں میں سے ایک یہ ہے کہ اشاعرہ اللہ تعالیٰ کے افعال اختیاریہ کی نفی کرتے ہیں اور ابن تیمیہ 'منہاج السنۃ' میں لکھتے ہیں: ''ابوالحسن اشعریؒ جہمیہ اور معتزلہ کے تابع ہیں، جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ فعل کے قیام کی نفی کرتے ہیں۔ البتہ اشاعرہ کے برعکس جہمیہ وغیرہ اللہ تعالیٰ کی صفات کی نفی بھی کرتے ہیں۔''(۱)

تحلیل و تجزیہ

یہاں یہ خیال رہے کہ ڈاکٹر صاحب نے یہ عبارت 'اثبات الحد' کے محشی سے نقل کی ہے اور اس پر عنوان لگایا 'متقدمین اشاعرہ کے بارے میں' ہم اس حوالہ سے چند گزارشات احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

پہلی گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے حاشیہ کی عبارت کا ترجمہ تو پیش کیا مگر یہ تحقیق نہیں کی کہ شیخ

۱۔ سلفی عقائد، ص ۴۳

الاسلام ابن تیمیہ نے یہ عبارت کن لوگوں کے بارے میں لکھی ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے جناب رازیؒ کی عبارت صریح العقل لا یأبی تقسیم الموجود الی ما لایکون حاصلا في الحیز و الی ما یکون ولکن یأبی خلو الشيء عن ثبوت الازلیة ولا ثبوتها فقیاس أحدهما بالآخر بعید' پر تنقید کے سلسلے میں یہ بات کہی ہے۔ اس عبارت پر بہت ساری وجوہات سے تنقید کی ہے۔ چوتھی وجہ بیان کرنے کے بعد لکھا:

وهذه صفة هؤلاء الملاحدة من الجهمية وأشياعهم هم منافقون مذبذبون بين الإقرار بالصانع واجب الوجود وبين إنكاره وإحالة وجوده لا جحدوه بالكلية ولا أقروا به بالكلية۔ (۱)

یہ جہمیہ اور بعض دیگر گروہوں کے ملحدین کا حال ہے یہ منافق ہیں، اللہ تعالیٰ، واجب الوجود کے اقرار کرنے اور اس کے انکار اور اس کے وجود کو محال جاننے کے درمیان مذبذب ہیں۔ نہ بالکلیہ اس کا انکار کرتے ہیں اور نہ بالکلیہ اس کا اقرار کرتے ہیں۔

پھر اس کے بعد لکھا:

وهؤلاء يؤمنون ببعض أسماء الله تعالىٰ ويكفرون ببعض ويؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض ولهذا تنازع الناس في إيمانهم وكفرهم بما ليس هذا موضعه۔ (۲)

یہ وہی لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے بعض اسماء کا اقرار کرتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں اور کتاب کے بعض حصہ کو مانتے ہیں اور بعض کو نہیں مانتے۔ اس وجہ سے لوگوں کا ان کے ایمان وکفر کے بارے میں اختلاف ہوا جس کے بیان کا یہ مقام نہیں ہے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ عادل آل حمدان جو 'اثبات الحد' کا محشی ہے۔ اس کو اس عبارت کے نقل میں چار وجوہات سے غلطی لگی ہے، (i) ایک اس وجہ سے کہ اس عبارت میں 'ملاحدہ' کا باقاعدہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے نام لیا ہے۔ (ii) دوسرے اس وجہ سے کہ اس عبارت میں اقرار بالصانع اور انکار کی بات موجود ہے جو اشاعرہ پر قطعاً منطبق نہیں ہوسکتی۔ (iii) تیسرے اس وجہ سے کہ اس عبارت میں 'اسماء' کا لفظ ہے صفات کا نہیں۔ جیسا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی عبارت میں صاف صاف نظر آتا ہے۔ اور یہ بات اطفال مکتب بھی جانتے ہیں کہ 'اسماء الٰہی' کے بارے میں منازعہ کن لوگوں کے ساتھ قائم ہے؟ (iv) اور چوتھی وجہ یہ ہے کہ

۱- بیان التلبیس، ۱۵۰/۵

۲- بیان التلبیس، ۱۵۰/۵

صفاتیہ گروہ کا ذکر اسی جلد میں انہوں نے بعد میں تفصیل سے کیا ہے۔ احباب ملاحظہ کر سکتے ہیں۔

ایک تنبیہ

محشی 'اثبات الحد' نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی عبارت اور اپنی عبارت میں فرق کو واضح کیا ہے' مگر ڈاکٹر صاحب نے اس بات کا التزام نہیں کیا۔ بلکہ عبارت اور ترجمہ دونوں کو اس طرح نقل کیا ہے کہ لوگ غلطی میں پڑ سکتے ہیں۔ وکفرھم تک (۱) شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کا قول ہے اور اس کے بعد یہ الفاظ ووجه من ذهب من أهل السنة محشی کے الفاظ ہیں۔ پھر ڈاکٹر صاحب نے اپنی عادت مالوفہ کے مطابق اہل السنۃ کا ترجمہ درج بالا عبارت میں دو دفعہ 'سلفی' اور 'سلفیوں' سے کیا۔ بے چارے کی تسلی نہیں ہوتی تو کیا کریں؟

تیسری جگہ فوجدها ماخوذة من أصول الجهمية الذين نص السلف علىٰ تكفيرهم کا ترجمہ یہ کیا ہے 'کہ اشاعرہ کے اصول جہمیہ سے لیے گئے ہیں اور جہمیہ کے کافر ہونے کی سلفیوں نے تصریح کی ہے۔' یہ ترجمہ جہاں ڈاکٹر صاحب کے قلبی بغض اور حسد پر دلالت کرتا ہے، وہاں ان کی جہالت پر بھی دلالت کرتا ہے۔

جہمیہ سلف کی نظر میں

چند اقوال محترم کی اس 'جہالت' کے بیان کے لیے نیچے درج کیے جاتے ہیں:

امام عبداللہ بن ادریسؒ نے جہمیہ کے بارے میں فرمایا کہ یہ جہمی لوگ اہل توحید نہیں بلکہ زندیق ہیں:

ليس هؤلاء من أهل التوحيد، هؤلاء الزنادقه۔ (۲)

امام وہب بن جریر فرماتے ہیں کہ جہمی لوگ زندیق ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی نہیں ہے:

الجهمية الزنادقة إنما يريدون أنه ليس على العرش استوىٰ۔ (۳)

امام عبداللہ بن المبارکؒ فرماتے ہیں:

ولا أقول بقول الجهم أن له
قولا يضارع قول الشرك أحيانا

۱۔ اثبات الحد، ص ۱۹۶
۲۔ خلق أفعال العباد، ص ۲۱
۳۔ خلق أفعال العباد، ص ۲۱
۴۔ أيضاً، ص ۲۵

ڈاکٹر صاحب چونکہ شعر فہمی میں نظیر نہیں رکھتے، اس لیے اس شعر کے نتائج وہی بیان کر سکتے ہیں۔ امام سعید بن عامرؒ فرماتے ہیں:

الجھمیة شر قولا من الیھود والنصاری۔ (۱)

یعنی جہمیوں کا قول واعتقاد یہود ونصاریٰ کے اعتقاد سے بھی برا ہے۔

شیخ اسماعیل بن ابی اویس انہیں 'زنادقۃ العراق' کے نام سے مسمّٰی کرتے تھے اور خود امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

نظرت في كلام اليهود والنصارىٰ والمجوس فما رأيت أضل في كفرهم منهم وإني لاستجهل من لا يكفرهم إلا من لا يعرف كفرهم۔ (۲)

میں نے یہود، نصاریٰ، مجوس کے کلام کو دیکھا ہے مگر میں نے جہمیوں سے اپنے کفر میں زیادہ گمراہ کسی کو نہیں پایا۔ میں ان لوگوں کو جاہل قرار دیتا ہوں، جو ان کی تکفیر نہیں کرتے، مگر وہ لوگ جو ان کی کفر کو نہیں جانتے۔

امام وکیعؒ فرماتے ہیں کہ ان جہمیہ نے مرجئہ کو پیدا کیا، اور جہمیہ کافر ہیں:

أحدثوا هؤلاء المرجئة الجهمية والجهمية كفار۔ (۳)

اور شیخ سلام بن ابی مطیع کا قول ہے:

الجهمية كفار۔ (٤)

اور امام عبدالرحمٰن بن مہدی کا فرمان ہے:

هما ملتان الجهمية والرافضة۔ (٥)

یعنی رافضہ اور جہمیہ سلام سے الگ دو ملتیں ہیں۔

ایسے بے شمار اقوال اور بھی پیش کیے جا سکتے ہیں۔ ہم نے صرف ایک کتاب کے چند اقوال پر بوجہ اختصار اکتفا کیا تا کہ اس سے 'رئیس دارالافتا والتحقیق' کی زیادہ فضیحت نہ ہو۔ مگر ہم ڈاکٹر صاحب سے یہ پوچھتے ہیں کہ اگر ابن ادریسؒ، وہب بن جریرؒ، ابن المبارکؒ، ابن عامرؒ، ابن ابی اویسؒ، امام بخاریؒ، امام وکیعؒ، ابن ابی مطیعؒ، امام ابن مہدی رحمہم اللہ تعالیٰ، سلفی ہیں تو پھر آپ کی وہ بات غلط ہے، جس میں آپ نے لکھا کہ 'سلفیوں کی تاریخ کا پہلا دور ابن حامد المتوفی ۴۰۳ھ سے شروع ہوتا ہے۔ (۶) اور اگر یہ ائمہ سلفی

۱- خلق أفعال العباد، ص ۲۶ ۲- أیضاً، ص ۳۲ ۳- أیضاً، ص ۳۵
۴- أیضاً، ص ۳۵ ۵- أیضاً، ص ۳۹ ۶- سلفی عقائد، ص ۱۸

نہیں ہیں تو پھر آپ کا یہ کہنا غلط ہے کہ جہمیہ کے کافر ہونے کی سلفیوں نے تصریح کی ہے۔(۱) حالانکہ عربی عبارت میں نص السلف علی تکفیر ھم کے الفاظ موجود ہیں۔

فیصلہ تیرے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم!

اشاعرہ کے مختلف درجات

دوسری گزارش یہ ہے کہ ان عبارات میں تکفیر کہاں ہے؟ محشی 'اثبات الحد' نے جو اقوال جمع کیے ہیں' ڈاکٹر صاحب نے اس پر اپنے مقدمہ کی بنیاد رکھی ہے۔ حالانکہ اصول یہ ہے کہ کسی شخص کا موقف دیکھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے اس موضوع سے متعلق عبارات ساری دیکھ لی جائیں۔ پھر اس کے بارے میں رائے قائم کرنے میں آسانی ہوتی ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اشاعرہ کے علماء کو تقسیم کیا ہے۔ ابوالحسن اشعریؒ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اشعری اہل الحدیث اور ان کے امام کی طرف منسوب ہے، جو امام احمد بن حنبل ہیں:

فإن الأشعري ما كان ينتسب إلا إلى مذهب أهل الحديث وإمامهم عنده أحمد بن حنبلؒ۔ (۲)

یہی بات 'الابانۃ' اور عبدالعزیز کنانی کے مناظرہ سے ثابت ہوتا ہے۔ پھر متقدم اشاعرہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ اثبات صفات الٰہی میں بہت بڑھے ہوئے تھے:

فالأشعري والباقلاني وقدماء هم يثبتونها ...... وابن الباقلاني أكثر إثباتا بعد الأشعري في الإبانة وبعد ابن الباقلاني ابن فورك فإنه أثبت بعض ما في القرآن۔ (۳)

یعنی اشعری کے بعد اثبات میں ابوبکر باقلانیؒ اور ابن فورکؒ کا مقام ہے۔

پھر امام جوینیؒ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ معتزلہ کی طرف مائل تھے۔ ایک تو ان کی کتب کے مطالعہ کی وجہ سے، دوسرے احادیث سے بے خبر ہونے کی وجہ سے۔

وأما الجويني ومن سلك طريقته فمالوا إلى مذهب المعتزلة فإن أبا المعالي كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم قليل المعرفة بالآثار تأثر فيه مجموع الأمرين۔ (٤)

۱- سلفی عقائد، ص ۴۳
۲- مجموع الفتاوی، ۶/۳۴
۳- أیضا
۴- أیضا

پھر خراسانی اشاعرہ کے بارے میں لکھا کہ وہ تعطیل کی طرف منحرف ہو گئے ہیں:

ولا ريب أن الأشعرية الخراسانيين كانوا قد انحرفوا إلى التعطيل۔ (۱)

ایک اور جگہ اشاعرہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وہ احکام و اسماء میں مرجئہ اور تقدیر کے مسئلہ میں جبریہ، ہیں۔ مگر صفات میں جہمیہ محض نہیں ہیں۔ بلکہ ان میں ایک قسم کی جہمیت ہے:

الأشعرية الأغلب عليهم أنهم مرجئة في باب الأسماء والأحكام، جبرية في باب القدر وأما في الصفات فليسوا جهمية محضة بل فيهم نوع من التجهم۔ (۲)

اسی طرح بے شمار مقامات میں انہوں نے اشاعرہ کے بارے میں یہ تفصیل کی ہے۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ وفيهم تجهم من جهة أخرى فإن الأشعري شرب كلام الجبائي شيخ المعتزلة ونسبه في الكلام إليه متفق عليها عند أصحابه وغيرهم۔ (۳) 'ان میں ایک دوسری جہت سے جہمیت ہے کیونکہ اشعری نے معتزلہ کے شیخ ابوعلی جبائی کا کلام پی لیا تھا۔ اور کلام میں ان کی نسبت جبائی کی طرف اپنوں اور بیگانوں سب کے ہاں مسلم ہے۔ تو اس میں کوئی تعجب نہیں ہے کہ ''ابوالحسن اشعری جہمیہ اور معتزلہ کے تابع ہیں' جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ فعل کے قیام کی نفی کرتے ہیں۔ البتہ اشاعرہ کے برعکس جہمیہ وغیرہ اللہ تعالیٰ کی صفات کی بھی نفی کرتے ہیں۔'' (۴)

اس لیے ہم کہتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب بلاوجہ پریشان ہوتے ہیں۔ پریشانی کا محل دراصل وہ ہے جب ہم ماتریدیہ سے تعرض کریں گے، إن شاء اللہ تعالیٰ۔

ایک ضروری بحث

یہاں یہ بات بھی مختصر طور پر احباب نوٹ کر لیں کہ اشاعرہ اثبات وجود باری تعالیٰ کے لیے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ عالم یا تو اعیان ہیں یا پھر اعراض۔ اعیان قائم بالذات ہیں اور اعراض قائم بالغیر ہیں اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ اعراض حادث ہوتے ہیں۔ ان کے لیے بقا نہیں ہوتا پھر اعیان کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ یا تو مرکب ہیں، جیسے جسم اور یا پھر غیر مرکب، جیسے جوہر۔

پھر کہتے ہیں کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں ہوتے ہیں اور جو محل حادث سے خالی نہ ہو وہ خود بھی حادث ہوتا ہے۔ اس مسئلہ کی وجہ سے اب وہ اللہ تعالیٰ سے قیام فعل کی نفی کرتے ہیں، حالانکہ یہ ساری تقریر ہی محل نظر ہے اور فاسد ہے۔ اور پھر اس مسئلے کو اس پر مبنی قرار دینا بناء الفاسد علی الفاسد ہے۔ وہ اس طرح

۱۔ مجموع الفتاوی، ۶/۳۵ ۲۔ أیضاً

۳۔ أیضاً ۴۔ سلفی عقائد، ص ۴۳

کہ پہلے اس بات پر قوی دلائل قائم کرنے چاہییں کہ اعراض کے لیے بقا نہیں ہے۔ جو دلائل دیے گئے ہیں وہ من باب الفضولیات ہیں۔ بلکہ اب تو سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ اعراض کے لیے بقا ہے اور پھر اس کے بعد یہ ثابت کیا جاتا کہ اجسام سارے کے سارے مماثل ہیں۔ کیسے ثابت ہوا کہ سارے اجسام مماثل ہیں؟ ان علمائے کلام نے کائنات کے لاکھویں حصے کا بھی مطالعہ نہیں کیا، اور حکم سب پر لگا دیا۔

پھر اس بات کو قوی دلائل سے ثابت کرنا چاہیے تھا کہ اجسام و جواہر کو اعراض کا لاحق ہونا قطعی ہے ابتدا سے اس کے ساتھ نہیں ہوتے۔ اور پھر جوہر فرد کا اثبات دلائل قویہ سے کرنا چاہیے تھا۔ کیونکہ جناب رازی نے لکھا ہے کہ اثبات وجود باری تعالیٰ اثبات جوہر فرد پر موقوف ہے۔ اس کے ساتھ ہی حوادث لا أول لها کا ابطال قوی دلائل سے کرنا چاہیے تھا۔ اور پھر حوادث لا آخر لها کا ابطال کرنا چاہیے تھا۔

اسی طرح ایک دو اور مقدمات بھی ہیں جن کا ابطال کرنا چاہیے تھا۔ اب بھی اگر ڈاکٹر صاحب اشاعرہ کی اس بات کی تائید کرتے ہیں تو انہیں پہلے یہ کام کرنا ہوگا۔ ہم اس بات پر تفصیلی بحث تیسری جلد میں کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ جناب رازی نے لکھا ہے کہ واجب کا محل حوادث ہونا تمام فرق اسلامیہ پر لازم آتا ہے۔ اگر چہ وہ اس سے براءت و بیزاری کا اظہار کرتے ہیں۔

إن القول بكون الجواب محلا للحوادث لازم علىٰ جميع الفرق الإسلاميه وإن كانوا يتبرؤون عنه۔ (۱)

اس بات کا جن لوگوں نے فاسد جواب دیا ہے اس کا تجزیہ ہم موعود جلد میں کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

تیسری گزارش یہ ہے کہ خود اشاعرہ کے بعض بڑے لوگوں نے ان کی اس بات کو بدعت اور نامعقول قرار دیا ہے۔ ابن رشد اندلسیؒ لکھتے ہیں:

أما صفة الإرادة فظاهر اتصافه بها إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريدا له و كذلك من شرطه أن يكون قادرا فأما أن يقال أنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة وشيء لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور أعني الذين بلغوا رتبة الجدل، بل ينبغي أن يقال أنه مريد لكون الشيء في وقت كونه وغير مريد في غير وقت كونه كما قال تعالىٰ إنما قولنا للشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون۔ (۲)

۱۔ شرح المقاصد، ۴/۶۲ ۲۔ الکشف، ص ۷۲

صفت ارادہ جو ہے تو ظاہر یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے متصف ہے کیونکہ کسی چیز کا فاعل عالم سے صادر ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ اس چیز کا ارادہ کرنے والا ہو اور یہ بھی اس کے شرط میں سے ہے کہ وہ ذات قادر بھی ہو یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ نئے کاموں کا پرانے ارادے سے مرید ہیں تو یہ بدعت ہے۔ نہ علماء اس بات کو سمجھ سکتے ہیں اور نہ یہ قول جمہور عقلاء جو 'جدل' کے مرتبے پر پہنچ چکے ہیں' کو قناعت بخش سکتا ہے۔ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا اس کے ہونے کے وقت پر اس کا مرید ہے اور اس کے نہ ہونے کے وقت پر اس کا مرید نہیں ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے 'ہمارا کہنا کسی چیز کو' جب ہم اس کا ارادہ کر لیتے ہیں' صرف 'ہو جا' ہوتا ہے بس وہ ہو جاتا ہے۔'

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ فعل کے قیام کی نفی کی تردید خود متکلمین نے بھی کی ہے۔ پھر صرف شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور سلفی کیوں گناہ گار ہوں گے؟ بلکہ اگر ڈاکٹر صاحب اپنے اکابر کی عبارتوں کو غور وتأمل کے ساتھ مطالعہ کر لیں، تو بھی اسے سلفیوں کا مرید پائیں گے۔ مولانا انور شاہ دیوبندی لکھتے ہیں:

بقي الأفعال الجزئية المسندة إلى اللّٰه تعالىٰ كالنزول والاستواء وأمثالهما فاختلفوا فيها بأنها قائمة بالباري تعالىٰ أو منفصلة عنه مع الاتفاق علىٰ حدوثها فذهب الجمهور إلىٰ انها منفصلة عنه وذهب الحافظ ابن تيميةؒ إلى كونها قائمة بالباري تعالىٰ وأنكر استحالة قيام الحوادث بالباري تعالىٰ وأصر علىٰ أن كون الشيء محلا للحوادث لا يوجب حدوثه واستبشعه الآخرون لأن قيام الحوادث به يستلزم كونه محلا للحوادث وهذا مستتبع حدوثه والعياذ باللّٰه قلت كون الباري عز اسمه محلا للحوادث فأنكره هذا التعبير غير أن السمع ورد بنسبتها إليه ويرى المتكلمون كافة أن تلك الأفعال كلها مخلوقة والحافظ ابن تيميه مع قوله بحدوثها لا يقول أنها مخلوقة ففرق بين الحدوث والخلق وإليه مال المصنف فجعل الأفعال الحادثة قائمة بالباري تعالىٰ علىٰ ما يليق بشأنه غير مخلوقة۔ (۱)

وہ جزوی افعال جن کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوئی ہے وہ رہ گئے، جیسے نزول، استواء اور اس جیسے دیگر چیزیں ہیں۔ علماء نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ یہ افعال اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں یا اس سے منفصل ہیں مگر ان افعال کے حدوث پر اتفاق ہیں۔ جمہور علما کا قول یہ ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے منفصل ہیں اور حافظ ابن تیمیہؒ کا قول ہے کہ یہ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم

۱۔ فیض الباری، ۴/۴۷۰

ہیں۔ وہ حوادث کو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہونے کی نفی کا انکار کرتے ہیں۔ اور اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ کسی چیز کا محل حوادث ہونا اس کے حدوث کو مستلزم نہیں ہے۔ دوسرے علماء نے اس قول کا بہت برا منایا ہے کیونکہ حوادث کا ان کی ذات سے قائم ہونے سے وہ محل حوادث ٹھہرے گا اور یہ پھر اس کے حدوث کو مستلزم ہے۔ پناہ بخدا، تو میں کہتا ہوں کہ باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا اس تعبیر کو میں بہر حال مکروہ جانتا ہوں مگر شریعت میں ان جزئیات کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف وارد ہے، متکلمین سارے کے سارے ان افعال کو مخلوق اور حادث مانتے ہیں مگر حافظ ابن تیمیہؒ حدوث کا قول کرنے کے باوجود انہیں مخلوق نہیں کہتے وہ حدوث اور خلق میں فرق کرتے ہیں امام بخاریؒ بھی اسی قول کی طرف مائل ہے انہوں نے ان افعال کو حادث سمجھ کر اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا ہے جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہیں اور غیر مخلوق ہیں۔

یہ عبارت پہلے بھی عرض کی جا چکی ہے۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کا صرف اس تعبیر سے اختلاف ہے، نہ کہ نفس مسئلہ سے۔ آگے مباحث اور بھی آئیں گے۔ یہاں انہی اشارات پر اکتفا کرتے ہیں۔

تہمتے چند اپنے ذمے دھر چلیں

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

کہ سلفی اشاعرہ کی تکفیر کرتے ہیں جیسا کہ جہمیہ اور معتزلہ کو کافر سمجھتے ہیں۔ (۱)

پھر کچھ عبارتیں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی 'اثبات الحد' کی محشی سے نقل کی ہیں مگر اس کا حوالہ نہیں دیا تاکہ لوگ یہ خیال کریں کہ یہ حضرت ڈاکٹر صاحب کی اپنی 'تحقیق انیق' ہے۔ حالانکہ یہ تینوں عبارتیں 'اثبات الحد' کے صفحہ ۲۶۸، ۲۶۹ کے حاشیہ پر اسی ترتیب سے موجود ہیں۔ ہم اس کو بعد میں نقل کریں گے سر دست ایک اور مسئلہ پر لکھنا مقصود ہے۔ ذرا ملاحظہ فرمالیں۔

اشاعرہ اور افتراء جرکسی

اشاعرہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ وہ رسول علیہ السلام کو اب حقیقتاً رسول نہیں کہتے، بلکہ کہتے ہیں کہ وہ حکماً رسول ہیں۔ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے لکھا ہے کہ یہ شیخ ابونصر وائلی کا ان پر افترا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

۱۔ سلفی عقائد ص ۴۳

فمهما ذكر هذا المنافق الحائد بجهله عن الحقائق أن من مذهب الأشعرية أن النبوة عرض من الأعراض والعرض لا يبقى زمانين وإذا مات النبي عليه السلام زالت نبوته وانقطعت دعوته۔ (۱)

تو اس منافق نے جو جہالت کی وجہ سے حقائق سے منہ موڑتا ہے یہ کہا ہے کہ اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ نبوت اعراض میں سے ایک عرض ہے اور عرض دو زمانوں تک باقی نہیں رہتا۔ پس اب جبکہ نبی صلی اللہ علیہ سلم وفات پا گئے ہیں تو ان کی نبوت بھی زائل ہو گئی ہے اور ان کی دعوت بھی منقطع ہو گئی۔

مگر جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کی اس بات کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم یہ جانیں کہ امام ابونصر وائلی سجزیؒ نے سنہ ۴۴۴ھ میں وفات پائی ہے اور امام ابن حزم ظاہریؒ نے سنہ ۴۵۶ھ میں وفات پائی ہے۔

امام ابن حزم ظاہریؒ لکھتے ہیں:

حدثت فرقة مبتدعة تزعم أن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلى الله عليه وسلم ليس هو الآن رسول الله عليه السلام ولكنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا قول ذهب إليه الأشعرية وأخبرني سليمان بن خلف الباجي. وهو من مقدميهم اليوم أن محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني علىٰ هذه المسئلة۔ (۲)

ایک بدعتی فرقہ ظاہر ہوا ہے جس کا دعویٰ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم موجودہ وقت میں خدا کے 'رسول' نہیں ہیں۔ وہ گزشتہ دور میں 'رسول' تھے یہ وہ قول ہے جس کو اشاعرہ نے اپنایا ہے مجھے ابو الولید باجی نے جو آج کل اشاعرہ کے اکابر میں سے ہے، یہ بتایا کہ ابن فورک اسی رائے پر قائم تھے۔

یہی بات رئیس المحققین امام ذہبیؒ نے بھی تسلیم کی ہے:

ونقل أبو الوليد الباجي أن السلطان محمودا سأله عن رسول الله عليه السلام فقال (ابن فورك) كان رسول الله وأما اليوم فلا۔ فأمر بقتله بالسم۔ (۳)

شیخ ابو الولید باجی نے نقل کیا ہے کہ سلطان محمود غزنویؒ نے ابن فورک سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے جواب میں کہا کہ اپنے زمانے میں رسول تھے۔ اب رسول نہیں ہے۔ اس بات پر محمود غزنویؒ نے اسے زہر سے مارنے کا حکم کیا۔

اس سے معلوم ہوا کہ خود ائمہ اشاعرہ علامہ ابن فورک کی طرف یہ قول منسوب کرتے تھے۔ یہی بات

۱- العقیدۃ وعلم الکلام، ص ۴۲۶ ۲- الفصل، ۱/۲۱۰ ۳- سیر، ۱۰/۹۷

میمون نسفی ماتریدی نے بھی لکھی ہے:

ثم إن نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم الآن رسول أم لا؟ قال المتقشفة والكرامية: العرض لا يبقى زمانين ولهذا قالوا أن نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم الآن ليس برسول وقال ابو الحسن الأشعري الآن في حكم الرسالة حكم الشيء يقوم مقام أصل الشيء۔ (۱)

ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اب بھی رسول ہیں یا نہیں؟ اس سوال کے جواب میں متقشفہ اور کرامیہ کہتے ہیں کہ 'عرض' دو زمانوں میں باقی نہیں رہتا۔ اسی لیے انہوں نے کہا کہ ہمارے نبی محمد علیہ السلام اب رسول نہیں ہیں۔ ابوالحسن اشعری کہتے ہیں کہ وہ اب رسالت کے حکم میں ہیں۔ کسی چیز کا حکم اس کے اصل کا قائم مقام ہوتا ہے۔

کرامیہ کا نقطہ نظر

یہ میمون نسفی ۵۰۸ء میں انتقال کر گئے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ قول اشاعرہ کا اس زمانے میں مشہور تھا۔ مگر کرامیہ کے حوالے سے جو بات میمون نسفی نے نقل کی ہے، وہ محل نظر ہے۔ اس لیے کہ کرامیہ پر تحقیقی نظر رکھنے والے علماء نے یہ بات دوسری طرح ان سے نقل کی ہے:

ومن بدعهم في باب النبوة والرسالة قولهم أن النبوة والرسالة عرضان حالان في الرسول والنبي ليس هو المعجزة ولا الوحي ولا العصمة ويزعمون أن من حصل فيه ذلك المعنىٰ وجب على الله أن يرسله إلى الخلق فيكون قبل أن يرسله إلى الخلق رسولا بذلك المعنىٰ فإذا أرسله يكون مرسلا ولم يكن قبله مرسلا ولهذا المعنىٰ يقولون أن النبي عليه السلام في القبر رسول وليس بمرسل۔ (۲)

نبوت اور رسالت کے باب میں کرامیہ کی بدعات میں سے ایک بدعت یہ بھی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ نبوت اور رسالت عرض ہے جو رسول میں حال ہوتے ہیں نبی نہ معجزہ ہے اور نہ وحی و عصمت۔ وہ زعم کرتے ہیں کہ جس شخص میں یہ معنیٰ پیدا ہو جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کہ انہیں مخلوق کی طرف رسول بنا کر بھیج دیں۔ بھیجے جانے سے پہلے وہ اس معنیٰ میں رسول ہوتے ہیں اور جب اللہ تعالیٰ انہیں مخلوق کی طرف بھیج دیتا ہے تو پھر وہ مرسل بن جاتے ہیں، اس سے قبل وہ مرسل نہیں ہوتے۔

۱۔ بحر الکلام، ص ۱۹۰
۲۔ التبصیر، ص ۲۱۷

اسی بنا پر وہ اس بات کے قائل ہیں کہ نبی علیہ السلام قبر میں رسول تو ہے مگر مرسل نہیں ہے۔

یعنی ان لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ 'مرسل' بالفعل ادائیگی رسالت کرنے والے کو کہتے ہیں۔ البتہ 'رسول' عام ہے اس تحقیق سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ سلطان محمود غزنوی ؒ نے ابن فورک کو کیوں زہر دے کر ہلاک کیا تھا؟ ورنہ اگر میمون نسفی ؒ کے قول پر اعتماد کر لیں تب تو محمود ؒ غزنوی اور ابن فورک ؒ کے مذہب میں کوئی فرق نظر نہیں آتا، کیوں کہ سلطان محمود تو خود کرامیہ کے مذہب پر قائم تھا۔ مجھے اس بات کا بہت دکھ ہے کہ کرامیہ کے مذہب کا کوئی مستند ماخذ ان کے محققین کا لکھا ہوا نہیں ملتا۔ جہمیوں نے اس مذہب کو بہت بدنام کیا ہے۔ طویل مطالعہ کے بعد مجھے کچھ چیزوں کی حقیقت کا ادراک ہوا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ نے توفیق دی تو وہ الگ مجموعہ کی صورت میں احباب کی خدمت میں پیش کروں گا، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ہم یہاں اپنے احباب کو صرف یہ بتانا چاہ رہے تھے کہ اشاعرہ کے بارے میں یہ بات دیگر لوگوں نے بھی لکھی ہے۔ صرف ابونصر سجزی ؒ سلفی نے یہ نہیں لکھا ہے۔ ابونصر ؒ کا جو رسالة إلى أهل زبيد چھپا ہے۔ اس میں ہم نے یہ بات سرسری نظر سے نہیں پائی۔ احناف کے متاخرین نے بھی اس بات کی نسبت اشاعرہ کی طرف کی ہے۔ شیخ زادہ لکھتے ہیں:

> وذهب مشائخ الحنفية إلىٰ أنهم رسل وأنبياء حقيقتا وذهب الأشعري ومن تابعه إلى أنهم في حكم الرسالة ...... استدل مشائخ الأشاعره بأن الرسالة والنبوة كانا عرضان والعرض لا يبقى زمانين سيما إذا كانا مختلفين۔ (۱)
>
> حنفیہ کے اکابر کا قول ہے کہ انبیائے کرام اور رسل عظام اب بھی حقیقتاً رسل اور انبیاء ہیں علیہم السلام۔ ابوالحسن اشعری ؒ اور اس کے اتباع کا قول ہے کہ اب وہ حکماً انبیاء و رسل ہیں جیسا کہ نسفی اور قونوی وغیرہ نے لکھا ہے۔ اشعری مشائخ نے استدلال کیا ہے کہ نبوت اور رسالت دونوں عرض ہے جو دو زمانوں تک باقی نہیں رہتے۔ خصوصاً جب ایک دوسرے سے مختلف بھی ہوں۔

ابونصر سجزی تہمت سے بری ہے

حاصل اس بحث کا یہ نکلا کہ یہ اشاعرہ کا قول ہے۔ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' بلا وجہ امام ابونصر سجزی ؒ کو اس بات کے گھڑنے سے متہم کر رہے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ امام ابونصر سجزی ؒ کے معاصر امام ابن حزم ؒ ظاہری نے اسے ابوالولید باجی جو اشاعرہ کے اکابر میں سے ہے یہ قول نقل کیا ہے۔ اگر کوئی جہمی کہے کہ ہم

۱۔ نظم الفرائد، ص ۴۹

امام ابن حزم کا اعتبار نہیں کرتے تو ہم کہتے ہیں کہ فقہی آرا میں اگر چہ بہت سارے لوگ ان سے اختلاف کرتے ہیں۔مگر نقل مذاہب میں تو ان کا قول کالنقش فی الحجر ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ امام ابن حزم ظاہری جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کا ممدوح ہے۔وہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور ابن القیمؒ کی توہین اور ابن حزمؒ کی تعظیم میں لکھتے ہیں:

ومن المضحك المبكي وقيعة الناظم وشيخه في ابن حزم وهو إمامهما في غالب المسائل الفرعية التي شذا بها عن الجماعة وأنت تراهما يطعنان فيه طعنا مرا في المسائل الاعتقادية ...... وهو عدو لدود المجسمة حتى تراهم ينبزون هذا الظاهري بالقرمطة وفي الفصل أبحاث جيدة تتعلق بقمع أهل التجسيم لعله تكون كفارة عن بعض قسوته وشذوذه ومخالفاته لجمهور العلماء۔ (١)

ہنسنے اور رونے کا مقام یہ ہے کہ ابن القیمؒ اور اس کا شیخ ابن تیمیہؒ دونوں ابن حزمؒ پر ٹوٹ پڑتے ہیں۔حالانکہ اکثر ان فروعی مسائل میں جن کے سبب سے ان دونوں نے جمہور فقہاء سے الگ راستہ اختیار کیا ہے ان میں ابن حزمؒ ہی ان کا امام ہے اور تو ان دونوں کو دیکھتا ہے کہ وہ مسائل اعتقادیہ میں اس پر بہت بری تنقید کرتے ہیں......ابن حزم مجسمہ کا زبردست دشمن ہے اور تو ان کو دیکھتا ہے کہ وہ اس ظاہری عالم پر قرمطی ہونے کا الزام لگا دیتے ہیں۔ان کی کتاب 'الفصل' میں بہت مزیدار اور عمدہ بحثیں موجود ہیں' جو اہل تجسیم کا قلع وقمع کرنے سے متعلق ہیں۔شاید اس کے یہ مباحث ان کی مخالفت جمہور اور انفرادیت وشذوذ اختیار کرنے کا کفارہ بنیں' جو ان سے صادر ہو گئے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ انہوں نے 'الفصل' کا مطالعہ کیا تھا۔پھر کیسے اشاعرہ کے اس قول سے انہوں نے آنکھیں بند کر لی ہیں۔پھر ہم کہتے ہیں: 'مجنون ابی حنیفہؒ' جس نے پوری زندگی ائمہ حدیث کی لغزشوں کو تلاش کرنے میں اور انہیں بدنام کرنے میں گزاری۔اس کو جمہور سے کیا تعلق؟ اصل بات یہ ہے کہ امام ابن حزمؒ نے امام ابوحنیفہ وغیرہ پر سخت تنقید کی ہے۔اس کا بخشا جانا اس 'امام العصر جرکسی' کے خیال میں بغیر کفارہ کے نہیں ہو سکتا تھا،اس لیے کہتے ہیں کہ ممکن ہے یہ مجسمہ پر تنقید اس کے اس 'جرم عظیم' کا کفارہ بنے۔یہی بات 'امام العصر جرکسی' نے غزالیؒ وغیرہ کے بارے میں کہی ہے، جو ہم پہلے نقل کر چکے

ا-العقیدۃ وعلم الکلام،ص ۴٦۵

ہیں اور یہی بات فخر رازیؒ کے بارے میں بھی لکھی ہے۔ کیونکہ انہوں نے بھی امام ابوحنیفہؒ پر تنقید کرنے کے 'جرم عظیم' کا ارتکاب کیا تھا۔

وفي ذلك ما يكون كفارة لما بدر منه من بعض أغلاط سامحه اللّٰه۔ (۱)

اس 'اساس التقدیس' کی تصنیف میں رازیؒ کے ان اغلاط کے لیے کفارہ ہے جو ان سے ظہور میں آئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان سے چشم پوشی فرمالیں۔

اس بحث سے دو باتیں ظاہر ہوگئی ہیں۔ ایک یہ کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' صاف صاف افتراء کرتے ہیں۔ جیسا کہ یہاں امام ابونصر سجزیؒ کو اس وضع سے متہم کیا، حالانکہ ان کے معاصر امام ابن حزمؒ نے خود اشاعرہ کے اکابر سے یہ بات نقل کی ہے۔ اس کے باوجود دیوبندی شیوخ اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

هو محتاط متثبت في النقل، ميتقظ لكل مدلول الكلام مطابقة والتزاما بكل صنوف الدلالات ......انظر أبلغ كتابة له في الرد علىٰ نونية ابن القيم وأقسى لهجة في كتبه هل تجد فيه مغمزا۔ (۲)

ہم نے بھی اس لیے 'السیف الصقیل' کے حواشی پر توجہ مرکوز کی ہے۔ مگر شاید جھوٹ ان دیوبندی شیوخ کے ہاں سرے سے عیب ہی نہ ہو۔ اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ اسی شیخ یوسف بنوریؒ نے 'الاستاذ المودودی' نامی کتاب میں مولانا محمد یوسف بونیریؒ "علمی جائزہ" کے مصنف کے حوالہ سے لکھا ہے کہ 'اس نے مجھے خط لکھا کہ قرآن تو انبیاء کرام کے گناہوں سے بھرا ہوا ہے' مولانا محمد یوسف بونیریؒ اس کے جواب میں فرماتے تھے: یہ میرے بارے میں بالکل سفید جھوٹ ہے۔ ایک تو 'علمی جائزہ' میں بحث عصمت الانبیاء موجود ہے۔ لوگ وہاں دیکھ سکتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر واقعی میں نے ایسی کوئی بات لکھی ہے تو وہ میرے اصل خط کو شائع کریں۔ تاکہ دنیا کو پتہ چلے مگر وہ اس کو کبھی شائع نہیں کریں گے۔ کیونکہ ایسا خط موجود ہی نہیں ہے۔ احباب ان شیوخ کے اعمال و کردار کے بارے میں غور وفکر کر سکتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ جب ایسے ایسے آراء بھی اشاعرہ کے موجود ہیں تو پھر ان پر فتویٰ اگر کچھ علماء نے لگایا ہے تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے؟ خود امام بن حزم الظاہری نے لکھا:

وهذه مقالة خبيثة مخالفة للّٰه عزوجل ولرسوله وبما عليه أهل الإسلام ......
وإنما حملهم علىٰ هذا الرأي الخبيث قولهم الآخر الخبيث أن الروح عرض

۱- العقیدۃ وعلم الکلام، ص ۵۴۲ ۲- مقالات، ص ۸

والعرض يفنى أبدا ويحدث ولا يبقى وقتين ..... نعوذ باللّٰه من هذا القول فإنه كفر صراح لا ترداد فيه۔ ()

یہ ایک گندا قول ہے، جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام کے قول کا مخالف ہیں اور مسلمانوں کے عقیدہ کا بھی مخالف ہے...... ان کو اس خبیث قول کے اپنانے پر ایک دوسرے خبیث قول نے محمول کیا۔ کہ عرض فانی ہے۔ دو زمانوں میں باقی نہیں رہتا...... ہم اس قول سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں۔ جو بلا شک وشبہہ کفر صریح ہے۔

امید ہے کہ احباب سمجھ گئے ہوں گے، کہ جن اقل قلیل گروہ نے اشاعرہ پر کفر کا فتویٰ لگایا ہے ان کی کیا مجبوری تھی۔ اگر چہ یہ اکابر کی رائے نہیں ہے اور اکابر نے ان پر کفر کا حکم بالکل نہیں لگایا ہے۔ آگے مباحث آئیں گے۔ ان شاء اللہ۔

۱- الفصل، ۱/ ۲۱۱

ابن تیمیہؒ کو تکفیری ثابت کرنے کی کوشش

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب متاخرین اشاعرہ کے بارے میں سلفیوں کی رائے کا اس طرح اظہار فرماتے ہیں:

متاخرین اشاعرہ کو سلفی کافر مانتے ہیں جیسا کہ جہمیہ اور معتزلہ کو کافر سمجھتے ہیں۔ پھر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی دو تین عبارتیں 'اثبات الحد' کے حاشیہ سے بغیر حوالہ دیے پیش کی ہیں پھر اس کے بعد لکھا:

ابن تیمیہؒ کی یہ عبارتیں اگرچہ کھلی تکفیر سے خالی ہیں۔ لیکن تکفیر کرنے والوں کی تائید کرتی ہیں اور ان کے لیے بنیاد فراہم کرتی ہیں۔(۱)

تحلیل وتجزیہ

ہم چند گزارشات کرتے ہیں:

پہلی گزارش یہ ہے کہ سلفیوں کے بعض شیوخ نے سب نے نہیں۔ متاخرین اشاعرہ پر متقدمین پر نہیں کفر کا فتویٰ لگایا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ

آپ بہت شریف ہیں آپ نے کیا نہیں کیا؟!

ذرا اپنے گریبان میں جھانک لیں۔ کیا آپ اپنے 'امام العصر جرکسی' کو جانتے ہیں؟ اگر نہیں تو ایک دو عبارتیں اپنے اکابر کی ملاحظہ فرمالیں۔ شیخ ابوزہرہؒ اس کے بارے میں لکھتے ہیں۔

لا أعرف أن عالما مات فخلا مكانه في هذه السنين كما خلا مكان الإمام الكوثري لأنه بقية السلف الصالح الذين لم يجعلوا العلم مرتزقا ولا سلما لغاية۔ (۲)

پھر آگے لکھا کہ

ولقد قام الإمام الكوثري بإحياء السنة تكشف عن المخبوء بين ثنايا التاريخ من كتبها وبين مناهج رواتها۔ (۳)

۱۔ سلفی عقائد، ص ۴۵ ۲۔ مقالات، ص ۱۱ ۳۔ ایضاً، ص ۱۲

پھر لکھتے ہیں:

لقد كان الإمام الكوثري عالما حقا عرف علمه العلماء وقليل منهم من أدرك جهاده۔(۱)

اور مولانا محمد یوسف بنوریؒ لکھتے ہیں:

وكان سيفا صقيلا وصارما مسلولا ومهندا مشهورا لم يستطيعوا فلة فيه رواية ولا دراية۔ (۳)

پھر آگے لکھتے ہیں:

هو متصلب في المعتقد كصخرة صماء منتصر للماتريدية غاية الانتصار حارس متيقظ، يذب عن حريم الحنفية كل حملة شنعاء ولا تجد لصارمه نبوة ولا لجواده كبوة في هذا الصدد وهذا غاية ما يؤخذ عليه۔ (٤)

اگر سارے کے سارے وہ القابات جمع کیے جائیں، جو دیوبندیوں نے انہیں عطا کیے ہیں تو ایک پمفلٹ بن جائے ہم کہتے ہیں

بنمائے بصاحب نظرے جوہر خود را
عیسیٰ نتوان گشت بتصدیق خرے چند

وہ اپنی تحریفات اور تلبیسات کی وجہ سے فیما بین العلماء مثلہ ہوگئے۔ اور ان کے یہ بے چارے معتقد اب تک خوشی سے ناچ رہے ہیں۔ سبحان تیری قدرت! ان القاب سے معلوم ہوا کہ یہ لوگ مائة في المائة ان کے ساتھ متفق ہیں۔ اب ذرا اس آدمی کے الفاظ سلفیوں کے اکابر کے بارے میں ملاحظہ فرمالیں۔ لکھتے ہیں:

تقرون أنه كتاب عبد الله بن الإمام أحمد ولست بتاركك تخادع المسلمين بما فيهما من الجاهلية الجهلاء والوثنية الخرقاء إلى أن تتوب وتنيب وتتبرأ بما فيهما من دسائس الوثنية وصرائح الكفر الناقل من الملة۔ (٥)

تم لوگ اقرار کرتے ہو کہ 'کتاب السنۃ' عبد اللہ بن الإمام احمد رحمہ اللہ کی کتاب ہے۔ میں تمہیں نہیں چھوڑوں گا کہ تم مسلمانوں کو دھوکہ دیتے پھرو۔ کیونکہ ان دو کتابوں میں 'النقض' اور 'السنۃ' میں بدترین جاہلیت اور غلیظ ترین بت پرستی کے آثار پائے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ تم توبہ اور رجوع

۱- مقالات، ص ۱۲ ۲- ایضاً ۳- ایضاً، ص ۸
۴- ایضاً ۵- ایضاً، ص ۲۲۹

کرلو اور ان دو کتابوں سے براءت کا اظہار کرلو کہ ان میں بت پرستی کے آثار وعلائم اور شرک وکفر کی عبارتیں پائی جاتی ہیں، جو ملت اسلام سے آدمی کو خارج کر دیتی ہیں۔

آپ ذرا اندازہ کرلیں یہ کن ائمہ کرام رحمۃ اللہ علیہم، اور کن کتابوں کے بارے میں کہا گیا ہے؟ کسی کتاب کو نفی کرنے کے لیے تاریخی اور واقعی دلائل درکار ہوتے ہیں۔ وہ جہمیہ کے اس 'امام العصر جرکسی' کے بس کی بات نہیں ہے۔ جس طرح جہم بن صفوان کے اس اعتراض کی بنا پر کہ موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ اللہ تعالیٰ کلام نہیں کرسکتا، اور یہ آیت جعلی ہے۔ ہم قرآن مجید کو جعلی قرار نہیں دے سکتے۔ اسی طرح اس متعصب جہمی کو صفات الٰہی اور جہت کے اثبات پر اعتراض کی وجہ سے ہم 'السنۃ' اور 'النقض' کو جعلی اور مردود قرار نہیں دے سکتے۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ مولانا بنوری کو ماتریدیہ کے بجائے جہمیہ کا لفظ رکھ کر یہ لکھنا چاہیے تھا کہ منتصر للجهمية غاية الانتصار۔ جیسا کہ ان کی کتابوں سے ظاہر ہے۔

دوسری گزارش یہ ہے کہ محشی 'اثبات الحد' نے صرف سات افراد کا نام لیا ہے جن عبارتوں سے اس نے استدلال کیا ہے ان میں بہت کچھ کہنے کی گنجائش ہے۔ ہم ترکی خلافت کے چیف جسٹس جناب ابن عابدین شامیؒ کا ایک قول نقل کرتے ہیں۔ جس سے احباب اندازہ کرلیں گے۔ تاریخ میں اہل نجد پر ترکوں کے مظالم کا یہ موقع تو بیان کا نہیں ہے۔ آپ اس ظلم کے اثرات کو دیکھنے کا اندازہ اس بات سے لگائیں کہ پھر ترکی خلافت کے مخالفین کا نجدیوں نے ساتھ دیا تا کہ ان کے مظالم کے دوبارہ شکار نہ ہو جائیں۔ شامی لکھتے ہیں:

كما وقع في زماننا في اتباع عبد الوهاب الذين خرجوا من نجد وتغلبوا علىٰ الحرمين و كانوا ينتحلون مذهب الحنابلة لكنهم اعتقدوا أنهم هم المسلمون وأن من خالف اعتقادهم مشركون واستباحوا بذلك قتل أهل السنة وقتل علماء هم۔ (۱)

جیسا کہ خروج ہمارے زمانے میں (محمد بن) عبدالوہاب کے متبعین میں واقع ہوا۔ یہ وہ لوگ ہیں جو نجد سے نکلے اور حرمین پر غلبہ حاصل کیا۔ یہ لوگ اپنے آپ کو حنبلی مذہب کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ ان کا اعتقاد یہ ہے کہ صرف وہ مسلمان ہیں اور جو لوگ ان کے اعتقاد کے مخالف ہیں وہ مشرک ہیں۔ اس بہانے انہوں نے اہل السنّت کے اور ان کے علماء کے قتل وکشتن کو مباح قرار دیا۔

یہ ساری باتیں من باب الخرافات ہیں کوئی شخص بھی یہ ثابت نہیں کرسکتا کہ وہ اپنے علاوہ دوسرے

۱- ردالمحتار، ۳/۳۲۹

لوگوں کو مشرک سمجھتے ہیں۔ ان کی کتابیں موجود ہیں کوئی جھی دکھائیں اللہ کا نام لے کر۔ اور نہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ انہوں نے دیگر مذاہب کے لوگوں کو مباح الدم قرار دیا۔ ظلم پر ظلم یہ ہوا کہ ہندوستانی مذہبیوں نے بھی اس 'فتویٰ' کو حکم قرآنی سمجھ کر اپنے فتاویٰ میں جگہ جگہ نقل کیا۔ بہر حال یہ ایک 'اسلامی خلافت' کے چیف جسٹس کا فتویٰ ہے جو حنفیوں کے ماتھے پر روزِ قیامت تک کلنک کے ٹیکے کی طرح موجود رہے گا۔ کچھ فتاویٰ علماء کی انفرادی تحقیقات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ مگر یہ فتویٰ تو اجتماعی اور سرکاری تھا۔ شنید ہے کہ اس فتویٰ پر اسے بڑا سرمایہ بھی ملا تھا۔ اور پھر ان کے قتل کے جواز پر تھا۔ 'خوارج' قرار دینے کے اس فتویٰ کا اس کے سوا کیا حاصل ہے؟ کہ حکومت انہیں کچلنے کے لیے کمر بستہ ہو جائے۔

تیسری گزارش یہ ہے کہ جس ابن تیمیہؒ سے ڈاکٹر صاحب کو شکایت ہے خود اس کے بارے میں آپ کے اکابر نے کیا لکھا ہے؟ چاہیے کہ ہم اشاعرہ کے ایک دو شیوخ کے اقوال ملاحظہ کر لیں۔ تقی الدین حصنی لکھتے ہیں:

> كان الإمام العلامة شيخ الإسلام في زمانه أبو الحسن علی بن إسماعيل القونوي يصرح بأنه من الجهلة بحيث لا يعقل ما يقول 'ويخبر' أنه أخذ مسئلة الفوقية عن شيخه الذي تلقاها عن أفراخ السامرة واليهود الذين أظهروا التشرف بالإسلام وهم من أعظم الناس عداوة للنبي عليه السلام۔ (العقيدة والكلام، ص ۳۲۲)
>
> اپنے زمانے کے علامہ اور شیخ الاسلامؒ علی بن اسماعیل القونوی تصریح کرتے ہیں کہ وہ (ابن القیمؒ) جہال میں سے ہیں اپنی کہی ہوئی بات بھی نہیں سمجھتے اور قونوی کہتے ہیں کہ انہوں نے مسئلہ فوقیت باری تعالیٰ اپنے شیخ ابن تیمیہؒ سے لیا ہے اور اس نے یہ مسئلہ یہود اور سامرہ کے چوزوں اور بغل بچوں سے لیا۔ ان یہود سے جو بظاہر تو مسلمان ہو گئے تھے مگر درحقیقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بدترین دشمن تھے۔

کیا فرماتے ہیں ڈاکٹر صاحب کہ فوقیت باری تعالیٰ کا مسئلہ ابن تیمیہؒ نے یہود اور سامرہ کے صابئوں سے لیا؟ اگر جواب ہاں میں ہے تو پھر اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان سے لیا ہوگا، جو فرمایا: الرحمن على العرش استوىٰ اور وهو القاهر فوق عباده اور أأمنتم من في السماء اور ورافعك إليّ اور والعمل الصالح يرفعه اور والملائكة تعرج إليه اور تنزيل من رب العالمين

۱- ردالمحتار، ۳/۳۳۹

اور وھو العلي العظیم۔ اس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سبحان ربی الاعلیٰ اور فرمایا: اعتقھا فإنھا مؤمنة اورخود ان سے ملاقات کرنے معراج پر اوپر گئے۔ یہ ساری چیزیں افراخ یہود و سامرہ کے اقوال ہیں؟ بینوا توجروا۔ خیر یہ توضیح تو ڈاکٹر صاحب اپنی جوابی تحریر میں واضح فرمائیں گے۔ ہم یہ بتانا چاہ رہے تھے کہ ابن تیمیہؒ کے بارے میں خود آپ حضرات کا کیا خیال ہے؟ ابن حجر مکی کہتے ہیں:

وإياك أن تصغي إلى ما في كتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية وغيرهما ممن اتخذ إلٰهه هواه وأضله الله علىٰ علم وختم علىٰ سمعه وقلبه وجعل علىٰ بصره غشاوة فمن يهديه من ربهم من بعد الله وكيف تجاوز هولاء الملحدون الحدود وتعدوا الرسوم وفوقوا سياج الشريعة والحقيقة فظنوا بذلك أنهم علىٰ هدى من ربهم وليسوا كذلك بل هم علىٰ أسوأ الضلال وأقبح الخصال وأبلغ المقت والخسران وأنهى الكذب والبهتان فخذل الله متبعهم وطهر الأرض من أمثالهم۔ (۱)

ابن تیمیہؒ، ابن القیمؒ اور ان جیسے لوگوں کی کتابوں سے بچو یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنی خواہش کو خدا بنا لیا ہے۔ اور ان کو اللہ تعالیٰ نے علم کے باوجود گمراہ کیا ہے، ان کے کانوں اور دلوں پر اللہ تعالیٰ نے مہر اور ان کی آنکھوں پر پردہ ڈال دیا ہے، اور کون ہے جو اللہ تعالیٰ کے بعد انہیں ہدایت دے سکتا ہے؟ کیسے ان ملحدوں نے حدود سے تجاوز کیا؟ اور رسوم کو پار کر گئے اور شریعت وحقیقت کی باڑ کو توڑ دیا۔ ان چیزوں کی بنا پر انہوں نے گمان کیا کہ وہ اپنے رب کی ہدایت پر ہیں۔ نہیں ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ وہ بدترین گمراہی، ناکارہ ترین عیوب، انتہائی برائی اور نقصان اور بے حد جھوٹ اور بہتان پر قائم ہیں۔ پس اللہ تعالیٰ ان کے متبعین کو رسوا کریں، اور زمین کو ان جیسے لوگوں سے پاک وصاف کریں۔

ڈاکٹر صاحب اور ان کے احباب ان خط کشیدہ الفاظ کو بار بار مطالعہ فرمالیں کیا ان کی نقل کردہ عبارات میں اس عبارت کا عشر عشیر بھی موجود ہے؟ نہیں، ہرگز نہیں۔ تو پھر شکوہ انہیں کرنا چاہیے یا ہمیں؟ مگر عجائب زمانہ میں سے یہ بھی ہے کہ ظالم روتے ہیں اور لوگوں کو کہتے ہیں کہ ہم پر ظلم ہوا ہے۔ ورنہ درحقیقت ظلم کے بازار کو انہی لوگوں نے ہر زمانے میں گرم رکھا ہے۔ جس آدمی نے تاریخ کا تھوڑا بہت

۱- الفتاویٰ الحدیثیۃ، ص ۲۷۱

مطالعہ کیا ہو وہ اس بات سے انکار نہیں کر سکتا ہے کہ ہر زمانے میں یہ لوگ اپنی کتابوں میں دوسرے لوگوں کی تکفیر و تضلیل کرتے رہے اور پھر حکومت میں داخل ہو کر ان کی توہین و تذلیل کرتے رہے۔

ایک اور تنبیہ

جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے ایک بات لکھی ہے۔ اس کو ہم بعد میں ذکر کریں گے، پہلے یہ بات سننے کی ہے کہ اس آدمی کی تمام زندگی اس بات میں گزری کہ ائمہ محدثین جنھوں نے احناف کے اکابر پر تنقید کی ہے کہ ان کے بارے میں تاریخ میں بے سروپا روایت ایسی مل جائے کہ اس سے ان کی حیثیت ختم ہو جائے اور ان پر لوگوں کا اعتماد نہ رہے۔ یہ عام بات ہے کہ جو لوگ اپنے مدعا کو ثابت کرنا چاہتے ہیں پہلے وہ مثبت طریقہ پر تحقیق کرتے ہیں۔ اگر اس طرح کام نہ بنے تو پھر وہ یہ دوسرا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔

ماضی بعید سے لے کر احناف اپنے مذہب کو حق پر ثابت کرنے کے لیے مختلف طریقے آزماتے رہے ہیں۔ پہلے کہتے رہے کہ محدثین نرے صیادلہ ہیں۔ دوائیاں بیچتے ہیں۔ اطباء تو صرف فقہاء ہیں اور کچھ لوگوں سے کہلوایا کہ نحن الصيادلة وأنتم الاطباء۔ حالانکہ یہ بات جن لوگوں نے کہی تو انہوں نے سارے محدثین کے بارے میں کب کہی؟ اپنے بارے میں کہی ہے۔

پھر جب انہیں احساس ہوا کہ یہ بات تو بہت خلاف واقع بات ہے۔ صرف امام بخاریؒ کی فقاہت پورے مذہب حنفی پر بھاری ہے۔ ہمارے شیخ مولانا محمد عنایت الرحمٰن صاحب صان اللہ قدرہٗ فرماتے تھے کہ جس عالم نے مجتہد بننا ہو، اسے کثرت سے امام بخاریؒ کی کتاب 'الجامع الصحيح' کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ یعنی یہ مجتہد ساز کتاب ہے۔

پھر جب اس حربے سے کام نہ چلا تو انہوں نے دوسرا حیلہ بنایا کہ کچھ راوی فقیہ اور کچھ غیر فقیہ ہیں۔ اس اصول کے تحت پھر سیدنا ابو ہریرہؓ، سیدنا ابن عمرؓ، سیدنا انسؓ کی روایات سے جان چھڑا لی۔ مگر جب محدثین نے ان صحابہ کرام کو فقیہ النفس ثابت کیا تو پھر انہوں نے ایک اور پینترا بدلا اور کہنے لگے کہ صحیحین کا اعتبار شروط کی بنا پر ہے۔ پھر جب اس کی بھی تردید ہوگئی تو اب کہنے لگے ہیں کہ احناف کے اصول حدیث دیگر ائمہ کے اصول سے الگ ہیں۔ جو حدیث ان کے اصول میں ضعیف ہے وہ ہمارے اصول پر درست اور صحیح ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس طرح پھر شیعہ کیوں گناہ گار ہیں ان کے بھی اپنے اصول حدیث ہیں اگر ان کی حدیثیں اصولِ اہل سنت پر درست نہیں بیٹھتیں؟ مقصود ہمارا یہ نہیں ہے کہ ہم احناف کی قلابازیاں لوگوں کو

دکھائیں۔ احناف کا امام اکبر واعظم خود ابراہیم وحماد وغیرہ کے تابع تھے، اس لیے وہ ہر چیز میں ان کا اتباع کرتے تھے۔ پھر وہ علم حدیث میں تمام ائمہ کے بنسبت ضعیف تھے۔ پہلی بات کے بارے میں حکیم الہند شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں:

وكان أبو حنيفة رضي الله عنه الزمهم بمذهب إبراهيم وأقرانه ولا يجاوزه إلا ما شاء الله وكان عظيم الشان في التخريج علىٰ مذهبه دقيق النظر في وجوه التخريجات مقبلا علىٰ الفروع أتم إقبال وإن شئت أن تعلم حقيقة ما قلنا فلخص أقوال إبراهيم وأقرانه من كتاب الآثار لمحمد رحمه الله وجامع عبد الرزاق ومصنف أبي بكر ابن أبي شيبه ثم قايسه بمذهبه تجده لا يفارق هذه المحجة إلا في مواضع يسيرة وهو في تلك اليسيرة أيضاً لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة۔ (۱)

امام ابوحنیفہ [رضی اللہ عنہ] اپنے ہم عصر لوگوں میں سب سے زیادہ ابراہیم نخعی اور ان کے امثال کے مذہب سے زیادہ تمسک کرنے تھے۔ وہ اس سے بہت قلیل مقامات میں تجاوز کرتے تھے۔ البتہ وہ ابراہیم کے مذہب پر تخریج کرنے میں بڑی شان والے تھے۔ اور تخریج کی وجوہات میں لطیف نظر کے مالک تھے اور فروع پر پوری طرح متوجہ تھے۔ اگر تو ہماری اس بات کی صداقت کو دیکھنا چاہتا ہے تو تم امام محمد کی کتاب الآثار، مصنف عبدالرزاق اور مصنف ابن ابی شیبہ سے ابراہیم اور ان کے امثال کے اقوال کا خلاصہ کرو، پھر حنفی مذہب سے ان کا موازنہ کرو، تو تم اسے اس طرح پاؤ گے کہ وہ اس راستہ سے تجاوز نہیں کرتے مگر کم مقامات میں۔ ان مقامات میں بھی وہ فقہائے کوفہ کے قول سے باہر نہیں نکلتے۔

حکیم الہند شاہ ولی اللہؒ کی اس عبارت سے چند باتیں بلا تکلف معلوم ہو جاتی ہیں:

۱- پہلی بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ابراہیمؒ اور اس کے اقران وامثال کے آثار پر ہی تخریج وتفریع کرتے تھے۔ دیگر احادیث اس کے دائرے سے باہر تھیں۔ یعنی وہ صرف کوفہ کے آثار کا اقتفاء کرتے تھے۔

۲- دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ وہ مجتہد مستقل نہ تھے بلکہ دوسروں کے اصول وآثار پر تخریج کرتے تھے۔ خود انہوں نے اپنے اصول وضع نہیں کیے تھے۔ اس لیے تو حکیم الہندؒ نے ألزمهم بمذهب إبراهيم وأمثاله لکھتے ہیں۔ اگر صرف آثار کی بات ہوتی، تو پھر اس کو مذہب ابراہیم کہنا درست قطعاً نہ

۱- حجۃ اللہ البالغۃ، ۱/۴۸۲

ہوتا۔ اس لیے کہ ابرہیم کا مذہب تو دنیا کو معلوم ہے۔

۳۔ تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ وہ مذہب ابراہیمؒ کے اصول پر تخریج کرنے میں لطیف نظر رکھتے تھے۔ یعنی اس میں ان کو پوری مہارت حاصل تھی۔

۴۔ چوتھی بات یہ معلوم ہوئی کہ جہاں جہاں وہ مذہب ابراہیم سے الگ ہوئے ہیں تو وہاں انہوں نے دوسرے کوفیوں کے قول کو لیا ہے، یعنی اہل کوفہ کے مذہب سے نہیں نکلے۔

اور دوسری بات کے بارے میں علامہ ابن الوزیر الیمانیؒ فرماتے ہیں:

فلا ريب أن الإمام أباحنيفة كان أضعف الأئمة حديثا وذلك لأمرين أحدهما قبوله المجهول وثانيهما كبر سنه فإنه ما طلب العلم إلا بعد أن شاب وأسن۔ (۱)

اس بات میں کوئی شک نہیں کہ امام ابوحنیفہؒ احادیث میں تمام ائمہ سے کمزور تھے۔ اس بات کی دو وجوہات تھیں: ایک تو وہ مجہول لوگوں سے روایت قبول کرتے تھے، اور دوسری وجہ یہ تھی کہ انہوں نے بڑی اور پختہ عمر میں علم کی تحصیل شروع کی۔

پختہ عمر میں حفاظ محدثین کی ذہانتیں بھی کام دے جاتی ہیں۔ دوسروں کی تو کوئی وجہ نہیں ہے۔ یہاں یہ بات بھی خیال میں رکھنے کی ہے کہ ابن الوزیرؒ نے پہلے اور توجیہات کی ہیں، پھر یہ بات لکھی ہے: معلوم ہوتا ہے کہ خود ان کا دل بھی ان توجیہات پر مطمئن نہیں ہے۔

ہم صرف یہ واضح کرنا چاہ رہے تھے کہ جب 'امام اعظم' ہی اضعف فی الحدیث ہوں، تو پھر اس کے مذہب کا ضعیف فی الحدیث ہونا تو یقینی ہے۔ ہمارے زمانے کے شیوخ جو فکر آخرت سے بالکل فارغ ہیں۔ یہ کوشش کرتے ہیں کہ ان کے استنباطات کے لیے 'متدلات' حدیث کی کتابوں میں ڈھونڈیں اور تلاش کریں۔ وہ اس نظر سے کتب احادیث کی چھان بین کرتے ہیں پھر کسی جگہ مطلب کی بات مل جاتی ہے تو اس پر پھولے نہیں سماتے کہ اس جگہ سے امام اعظمؒ نے استدلال کیا ہے۔

سوال یہ ہے بھائی! پہلے یہ تو ثابت کرو کہ یہ حدیث امام اعظمؒ کو پہنچی بھی تھی؟ پھر انہوں نے اس سے استدلال کیا۔ اگر ایسا ہوا ہے تو پھر تم صرف اس کتاب کا حوالہ دو۔ اتنے پاپڑ بیلنے کی آخر کیا ضرورت ہے؟ اور اگر یہ احادیث انہیں نہیں پہنچیں تو پھر تم نے ان احادیث سے ان کے لیے استدلال کیا، تو اب تم مجتہد ہوئے یا وہ؟

۱۔ العواصم، ۱/۳۴۹

مگر یہاں معاملہ ہی الٹا ہے۔ استدلال ایک کرتا ہے مجتہد دوسرا بنتا ہے۔ اور جب احادیث کی عدم موجودگی میں انہوں نے اپنا اجتہاد کیا، اور وہ احادیث کے خلاف پڑا تو وہ بہر حال ماجور ہوئے گناہ گار نہ ہوئے، مگر جب آپ لوگ استدلال حدیث کے ایک ٹکڑے سے کرتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بات بھی کرتے ہو کہ اس استدلال کی وجہ سے انہوں نے ان احادیث کو ترک کیا، تو یہ بہت بڑا ظلم ہے۔

ایک تو ان ائمہ کرام پر جن کے دفاع کے لیے یہ کوشش ہوتی ہے کہ انہوں نے اپنے اجتہاد کو صریح احادیث پر ترجیح دی۔ اس بات سے وہ لوگوں کی نظروں میں ہلکے اور بے وقعت ہو جاتے ہیں۔

دوسرا ظلم یہ ہے کہ یہ عام لوگوں کے لیے احادیث کو چھوڑنے اور رد کرنے کا راستہ ہموار کرتے ہیں۔

بہر حال یہ لوگ مذہب کی خدمت میں صاحب مذہب کو مہان اور بے وقعت بناتے ہیں۔ ہمارے ہاں تو اگر کوئی صاحب احادیث میں ضعیف ہیں تو وہ بھی قابل قدر ہیں۔ احادیث کی روایت میں ضعف اس کی توہین نہیں ہے۔ بہت سارے بڑے بڑے ائمہ روایت حدیث میں ضعیف ہیں۔ مگر وہ علم وتقویٰ کے سدرۃ المنتہیٰ پر فائز ہیں، ایسے ہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بھی ہیں۔ یہ تو خیر ایک ضمنی بات ہوئی۔

دس فی الکتب کی حقیقت

ہم یہ کہنا چاہ رہے تھے کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے جب 'جہت' کی روایات کو دیکھا تو لکھا:

وقد قال ابن حجر المكي في فتاويه أن ذكر الجهة ونحوها مدسوس في كتب الشيخ عبدالقادر وذكر مثله اليافعي قبله في نشر المحاسن وكذلك النجم الأصفهاني قبل اليافعي وهم لا يعتدون بروايات أمثال الذهبي والناظم و شيخه وابن رجب عنه في هذا الصدد لانهم أظناء عندهم فيما يتعلق بالجهة ومن المقرر عند أهل السنة أن أهل البدع لا تقبل رواياتهم فيما يؤيدون به بدعهم۔ (۱)

ابن حجر مکی نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ 'جہت' وغیرہ کی روایات شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کی کتابوں میں 'مدخول' ہیں اسی طرح کی بات یافعی نے نشر المحاسن میں اور اس سے پہلے نجم اصفہانی نے بھی یہی لکھا ہے وہ ذہبی، ابن القیم اور اس کے استاد ابن تیمیہؒ اور ابن رجب وغیرہ کا اس جیسے مبحث میں اعتبار نہیں کرتے، کیونکہ وہ ان کے نزدیک متہم ہیں۔ ایسے مبحث میں جن کا تعلق 'جہت' سے ہیں اور اہل السنت والجماعۃ کا یہ مشہور ضابطہ ہے کہ 'اہل بدعت' کی وہ روایات جن سے ان کی

۱- العقیدۃ، ص ۴۸۹

بدعت کی تائید ہوتی ہے نا قابل قبول ہیں۔

اس عبارت میں جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے بہت ساری خرافات جمع کی ہیں۔ ہم ترتیب کے ساتھ ان کا تذکرہ کرنا چاہتے ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ یہ کہنا کہ 'جہت' وغیرہ کا مسئلہ شیخ عبدالقادر کی کتاب میں دوسروں نے اضافہ کیا ہے، بہت سارے قرائن کی بنا پر غلط ہے۔ سب سے پہلا قرینہ یہ ہے کہ شیخ عبدالقادر جیلانی حنبلی المسلک ہے۔ اس مسلک کے اکابر یہ بات مانتے ہیں کہ یہ عبارتیں شیخ ہی کی ہیں، مگر دوسرے مسلک کے جہمی لوگ اس کو 'مدسوس' خیال کرتے ہیں کسی عبارت کی نفی وثبوت پر نزاع کی صورت میں کس کا قول معتبر ہو گا۔ اہل مذہب کا یا غیر اہل مذہب کا؟ اگر غیر اہل مذہب کا قول معتبر ہے تو پھر امام ابوحنیفہؒ کے ان اقوال کی نفی کی تو کوئی مشکل نہیں ہے۔ جو مذہب سلف کے خلاف بے سند صحیح موجود ہیں۔

دوسرا قرینہ یہ ہے کہ اس عبارت کو 'مدسوس' کہنا آسان تھا اگر یہ بات قرآن وسنت اور صاحب مذہب کے آراء کے خلاف بات ہوتی۔ جب قرآن وسنت کے نصوص بھی 'جہت' کا اثبات کر رہے اور صاحب مذہب امام احمد رحمہ اللہ بھی نصاً یہ بات ثابت ہے تو پھر اس کو 'مدسوس' قرار دینے سے شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کو قرآن وسنت اور اپنے مذہب کا مخالف ثابت کرنا لازم آئے گا۔ مگر یہ تو باطل ہے فالمزوم مثلہ۔

تیسرا قرینہ یہ ہے کہ جن غیر حنبلی علماء کا مثلاً ابن حجر مکی، یافعی، نجم اصفہانی وغیرہ نے حوالہ دیا ہے انہوں نے ان عبارات کے 'مدسوس' ہونے پر کوئی دلائل قائم نہیں کیے ہیں۔ بے دلیل دعویٰ ہر شخص کر سکتا ہے۔ جس آدمی کو بھی کسی کی عبارت اپنی رائے کے مخالف ملی تو وہ کہے گا کہ اس میں دسّ من البغاۃ ہوا ہے۔ پھر ہم اشعری کی وہ ساری عبارتیں جو مذہب سلف کے خلاف موجود ہیں، 'مدسوس' قرار دیں گے۔

باقی رہے دلائل تو وہ نہ آپ کے پاس ہیں اور نہ ہمارے پاس۔ اس سلسلے میں ایک دلچسپ بات شیخ محترم مولانا محمد عنایت الرحمٰن صاحب صان اللہ قدرہٗ نے سنائی کہ ایک مشہور عالم جن کا نام مولانا محمد طاہر تھا' نے علما کی مجلس میں مولانا مودودیؒ پر تنقید کی مورد میں کہا کہ وہ (مودودی) کہتا ہے کہ سیدنا عثمانؓ نے اقربا پروری کی ہے، حالانکہ بات ایسی نہیں تھی۔ سیدنا عثمان نے اقرباء پروری نہیں کی تو میں (عنایت الرحمٰن) نے اسے 'المسایرۃ' کا حوالہ دیا۔ مولانا محمد طاہر نے جواب میں کہا کہ یہ عبارت 'المسایرۃ' میں 'مدسوس' ہے۔ میں نے مولانا محمد طاہر سے نفی کی دلیل طلب کی تو انہوں نے 'المعارف' لابن قتیبہ کا حوالہ دیا۔ وہاں مجلس میں موجود ایک اور عالم مولانا گلاب خان صاحب نے ان سے کہا: حضرت! یہ عبارت بھی 'المعارف' میں 'مدسوس' ہے۔ تو مولانا محمد طاہر سے کوئی جواب نہ بن پڑا۔

خلاصہ یہ نکلا کہ بلا دلائل کسی کتاب کی عبارت کو 'مدسوس' قرار دینا امت کی معتبر کتابوں پر ایسا عدم اعتماد پیدا کر دے گا کہ اس رخنے کو بند کرنا پھر کسی کے بس میں نہیں ہوگا۔ لہٰذا جہمیوں کے زہریلے اثرات سے دین کو محفوظ رکھنا ضروری ہے۔ ہمارے نزدیک سیدنا عثمانؓ نے اقربا پروری نہیں کی۔ یہ بالکل غلط ہے ہم اس کی تفصیل دوسری جگہ ان شاء اللہ کریں گے۔

دوسری بات یہ ہے کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' جگہ جگہ مغالطہ دیتے ہیں۔ ان کو اس بات سے شرم نہیں آتی کہ لوگ میرے بارے میں کیا رائے قائم کریں گے؟ اب اس عبارت میں ملاحظہ کرو کہ شیخ عبدالقادرؒ کی اس عبارت کو اگر ان تین لوگوں نے 'مدسوس' قرار دیا ہے تو اس بات کی بہت ساری وجوہات ممکن ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ اشاعرہ ہیں، 'جہت' کے اثبات کو ضلالت سمجھتے ہیں۔ اس لیے جب اس کی کتاب میں یہ عبارت آگئی تو انہوں نے اسے اپنے اعتقاد کی بنیاد پر 'مدسوس' قرار دے دیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شاید انہوں نے یہ خیال کیا ہو کہ 'جہت' کے اثبات پر ہنگامہ کھڑا ہونا چاہیے تھا کیوں کہ ان کے زمانے میں بھی اشاعرہ و ماتریدیہ فرقے موجود تھے، مگر ان کی زندگی میں ایسا کوئی معاملہ پیش نہیں ہوا تو یہ عبارت 'مدسوس' ہے۔ حالانکہ وہ حنبلی تھے اور زندگی انہوں نے حنابلہ میں گزار دی تھی۔ پس نزاع کا کوئی موقع نہیں تھا۔

[تیسری وجہ] یہ بھی ممکن ہے کہ انہیں شیخ کے اتباع قرآن وسنت اور اس رائے میں تطبیق مشکل لگی ہو اور راہ کو مختصر کرنے کے لیے اس عبارت کو 'مدسوس' قرار دیا ہو۔

چون ندیدند حقیقت رہ افسانہ زدند

یعنی ان کی ولایت اور اس عبارت میں تطبیق دینا کہ ان کی ولایت تو مسلم ہے اور یہ عبارت اس میں مانع ہے۔ ان کے زعم کے مطابق تو آسان راستہ یہ پایا کہ اسے 'مدسوس' قرار دیا جائے، اور پھر انہوں نے یہی کچھ کیا۔

بہر حال بہت ساری توجیہات اس بات کی ممکن ہیں، مگر جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے اس سے یہ نتیجہ برآمد کر لیا کہ وہ علما جنہوں نے اس عبارت کو 'مدسوس' قرار دیا ہے وہ امام ذہبیؒ، امام ابن القیمؒ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن رجبؒ وغیرہ کو 'اہل بدعت' سمجھتے ہیں اور ان کی روایات پر اس لیے اعتماد نہیں کرتے کہ اہل بدعت کی ان روایات کو قبول نہیں کیا جاتا جن سے ان کی 'بدعت' کی تائید ہوتی ہے۔

یہ قاعدہ بالکل صحیح ہے، لیکن یہ احادیث کے راویوں کے بارے میں ہے، مگر یہ ائمہ جن کا نام اوپر درج

ہے، احادیث کے مرتب اور منضبط ہونے کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ احادیث کے راویوں میں قطعاً شامل نہیں ہیں۔ تو اس قاعدے کو ان پر کس طرح منطبق کیا جائے گا؟ اس کو ہر کوئی جانتا ہے کہ یہ قاعدہ ان پر منطبق نہیں ہو سکتا مگر 'امام العصر جرکسی' لوگوں کے ذہن میں یہ بات ڈالنا چاہتا ہے کہ ان کی کتابوں سے نقل کردہ عبارتیں بھی قابل اعتبار نہیں ہیں۔ اس لیے کہ ان سے ان کے مذہب کی تصدیق ہوتی ہے۔ یہ کتنی بڑی خیانت ہے؟ اس کا اندازہ صرف وہ شخص کر سکتا ہے جو خدا کے دی ہوئی فکر کو استعمال کرتا ہو۔ دنیا میں موجود اور مطبوع کتابوں سے اگر تائید کسی کی ہوتی ہو، اور اس کا جہمیہ یہ علاج کرتے ہیں، تو پھر بات صاف ہے کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کے حوالوں پر کون اعتماد کرے گا؟ حالانکہ اس نے تمام وہ عبارتیں پیش کی ہیں جن سے 'جہمیت' کی ترویج و تائید ہوتی ہے اور جہمیہ فرقہ صرف 'ملزم' نہیں ہے بلکہ فی الحقیقت گمراہ فرقہ ہے۔ تمام سلف کا اس بات پر اتفاق ہے، تو یہ کیوں اہل بدعت نہیں ہوں گے اور ان کی تائیدی عبارتیں کیوں مردود نہیں ہوں گی؟

حقیقت یہ ہے کہ ان لوگوں کا 'دین' سے کوئی لینا دینا نہیں ہے۔ ان کا اصل کام یہ ہے کہ قرآن و سنت کے اتباع اور اہل دین کے راستے کو مسدود کیا جائے اور اس کے سامنے طرح طرح کی رکاوٹیں کھڑی کی جائیں۔

پھر یہ بات بھی قابل صد تعجب ہے کہ امام ابن تیمیہؒ، امام ذہبیؒ، ابن القیمؒ، ابن رجبؒ وغیرہ جن کی تمام زندگی توحید و سنت کی اشاعت میں گزری ہیں، اہل بدعت قرار پائیں اور جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' جیسے 'قبر پرست جہمی' اہل سنت قرار پائیں۔ جس کی پوری زندگی توحید و سنت کی دشمنی میں گزری ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب کے صفحہ ۴۰ پر یہ عنوان لگایا ہے 'سلفی اشاعرہ و ماتریدیہ کو بدعتی اور فاسق کہتے ہیں' پھر اس کے تحت شیخ عبدالرحمٰن سعدی کی طویل عبارت کو نقل کیا ہے جس کا ترجمہ یہ ہے:

> اسی لیے خوارج، معتزلہ اور قدریہ وغیرہ بدعتیوں کی مختلف قسمیں ہیں۔ ان میں کچھ تو وہ ہیں جو یقیناً کافر ہیں، جیسے غالی جہمیہ جو اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کی نفی کرتے ہیں۔ اس کے باوجود کہ ان کو علم ہے کہ ان کی بدعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی باتوں کے خلاف ہے۔ یہ لوگ جانتے بوجھتے رسول علیہ السلام کی تکذیب کرتے ہیں۔ اور ان میں کچھ وہ ہیں جو گمراہ اور فاسق بدعتی ہیں، جیسے وہ خارجی جو تاویل کرتے ہیں۔ یہ رسول کی تکذیب نہیں کرتے۔ مگر اپنی بدعت کی وجہ سے گمراہ ہیں، لیکن پھر بھی اپنے آپ کو حق پر سمجھتے ہیں۔ اس وجہ سے خوارج کے بدعتی ہونے کا اور ان

کے حق سے نکلنے کا صحابہ کرام متفقہ حکم لگاتے ہیں جیسا کہ صحیح احادیث میں وارد ہے۔اور صحابہ کرام کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ خارجی اسلام سے خارج نہیں ہیں۔اس کے باوجود کہ وہ مسلمانوں کے جان و مال کو مباح سمجھتے ہیں اور کبیرہ گناہوں کے مرتکب کے لیے شفاعت کا انکار کرتے ہیں اور دین کے بہت سے اصول کا انکار کرتے ہیں۔لیکن چونکہ وہ تاویل کرتے تھے اس وجہ سے ان کی تکفیر نہیں جاتی۔اور جو ان سے کمتر درجہ کے بدعتی ہیں جیسے کہ بہت سے قدری اور کلابی اور اشاعرہ تو یہ اصول میں قرآن وسنت کی مخالفت کرنے کی وجہ سے بدعتی اور گمراہ ہیں اور ان کے آپس میں چند درجے ہیں۔(۱)

اس سلسلے میں پہلی بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے یہاں اپنے اکابر کے اتباع میں بدترین 'تحریف' کا ارتکاب کیا ہے۔عنوان میں یہ ظاہر کیا ہے کہ 'سلفی ماتریدیہ و اشاعرہ کو بدعتی اور فاسق کہتے ہیں' مگر شیخ سعدی کی عبارت میں نہ 'ماتریدیہ' کا لفظ موجود ہے اور نہ اشاعرہ کے لیے 'فاسق' کا لفظ موجود ہے۔فاسق کا لفظ خوارج کے لیے شیخ نے استعمال کیا ہے۔عبارت بادل نخواستہ پھر ملاحظہ ہو۔

منهم من هو مبتدع ضال فاسق كالخوارج المتأولين الذين ليس عنده تكذيب للرسول ولكنهم ضلوا ببدعة وظنوا أن ما هم عليه هو الحق...... ومن أهل البدع من هو دون هؤلاء ككثير من القدرية و كالكلابية والا شعرية فهؤلاء مبتدعة ضالون في الأصول التي خالفوا فيها الكتاب والسنة۔ (۲)

اس عبارت کو ملاحظہ فرمالیں پھر ڈاکٹر صاحب کی 'دیانت' کی داد دیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ شیخ نے اشاعرہ کو مطلق گمراہ نہیں کہا بلکہ ضالون في الأصول کہا۔مگر ڈاکٹر صاحب نے ترجمہ عبارت کی تحریف میں اپنے اکابر کی طرح اس سے بھی بھر پور استفادہ کیا ہے، حالانکہ ضال اور ضال في الاصول کا فرق ہر معقول آدمی سمجھ سکتا ہے۔پھر ہم کہتے ہیں کہ 'سلفی' تو اس عبارت سے مجرم بنے مگر حنفی 'العقیدۃ والکلام' کی اس عبارت سے مجرم نہیں بنے:

وهم لا يعتدون بروايات أمثال الذهبي، والناظم وشيخه وابن رجب عنه في هذا الصدد لأنهم أظناء عندهم فيما يتعلق بالجهة ومن المقرر عند أهل السنة أن أهل البدع لا تقبل رواياتهم فيما يؤيدون به بدعهم۔ (۳)

۱-سلفی عقائد،ص ۴۰، ۴۱
۲-سلفی عقائد،ص ۴۰
۳-العقیدۃ والکلام،ص ۴۸۹

حالانکہ اس میں بھی وہی 'بدعتی' ہونے کا الزام ہے۔فرق صرف یہ ہے کہ عبدالرحمٰن سعدیؒ کی عبارت میں اس کا اطلاق عام اشاعرہ پر ہوا ہے اور 'امام العصر جرکسی' کی عبارت میں سلفیوں کے اکابر پر اس کا اطلاق ہوا ہے۔اگر کوئی کہتا ہے کہ نہیں ،ایسی بات اس نے نہیں لکھی ،تو وہ بتائے کہ یہ مذکورہ عبارت میں کیا چیز ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ آپ لوگوں نے جو کچھ لکھا ہے اس پر یہی کہا جا سکتا کہ

اتنی نہ بڑھا پاکی داماں کی حکایت
دامن کو ذرا دیکھ، ذرا بند قبا دیکھ

ابن تیمیہؒ اور اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے رقم طراز ہیں:

متاخرین اشاعرہ کو سلفی کافر مانتے ہیں جیسا کہ معتزلہ اور جہمیہ کو کافر سمجھتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

أما المتأخرين فإنهم والوا المعتزلة وقاربوهم أكثر وقدموهم علىٰ أهل السنة والإثبات وخالفوا أوليهم۔ متاخرین اشاعرہ نے معتزلہ سے تعلق بڑھایا اور ان کی فکر کے قریب ہوئے اور ان کو 'سلفیوں' پر مقدم کیا اور اپنے متقدمین کے خلاف روش اختیار کی۔ (۱)

تحلیل و تجزیہ

یہ عبارت الفتاویٰ الکبریٰ سے لی گئی ہے۔ اس میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے 'جہمیت' کے درجات بیان کیے ہیں۔ 'درجہ ثالثہ' میں ابن کلاب اور ابوالحسن اشعری کو شامل کیا ہے۔ فرمایا:

وأما الدرجة الثالثة فهم الصفاتية المثبون المخالفون للجهمية لكن فيهم نوع من التجهم كالذين يقرّون بأسماء الله وصفاته في الجملة ...... وذلك كأبي محمد بن كلاب ومن اتبعه وفي هذا القسم يدخل أبو الحسن الأشعري وطوائف من أهل الفقه والكلام والحديث والتصوف، وهؤلاء إلى أهل السنة المحضة أقرب منهم إلى الجهمية۔ (۲)

اس سے یہ ثابت ہوا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ابو محمد بن کلاب اور ابوالحسن اشعری کو صفاتیہ کے اس طبقہ میں شامل کرتے ہیں جو جہمیہ کے مخالف ہیں، اور پھر لکھتے ہیں کہ وہ جہمیہ سے سنتِ محضہ کے زیادہ قریب ہیں۔ پھر وہ عبارت لکھی ہے جو ڈاکٹر صاحب نے نقل کی ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ یہ قول شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بعض متاخر اشاعرہ کے بارے میں کیا ہے۔ ائمہ اشاعرہ کے بارے میں نہیں ہے۔ اور یہ بات تو بالیقین ثابت ہے کہ اشاعرہ میں جہمیہ ہوئے ہیں۔

۱۔ سلفی عقائد ص ۴۳، ۴۴

۲۔ الفتاوی الکبری، ۶/ ۳۷۲

اس صورتِ حال میں یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ درج بالا عبارت سے استدلال بالکل کمزور ہے۔ ہم اس کی کمزوری کو واضح کرنے کی کوشش کریں گے، یہاں احباب یہ بات نوٹ فرمالیں کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے وقدموهم علىٰ أهل السنة کے الفاظ استعمال کیے تھے مگر ڈاکٹر صاحب نے اس کا ترجمہ 'سلفیوں' سے کیا۔ یہ بے چارے ذہنی مریض ہیں۔ ہر جگہ اس طرح کی حرکات کرتے رہتے ہیں۔ اس سے وہ اپنی ذہنی تسکین کا سامان کرتے ہیں ورنہ اہل سنت کو اس بات سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ اگر کوئی ان کی عبارتوں کے ساتھ یہ عمل کرے تو پھر وہ آسمان سر پر اٹھاتے ہیں۔ ان کے اکابر چونکہ ماتریدیت ہی کو 'اہل سنت' سے تعبیر کرتے ہیں اس لیے وہ دوسرے لوگوں کی عبارات میں بھی وہ کچھ دیکھتے ہیں۔ صرف ایک مثال اختصار کی وجہ سے پیش خدمت ہے۔ ابوالیسر بزدویؒ لکھتے ہیں:

قال أهل السنة والجماعة أن التكوين والإيجاد صفة لله تعالىٰ غير حادث بل هو أزلي كالعلم والقدرة۔ (١)

یعنی اہل السنّت والجماعت کا قول یہ ہے کہ تکوین اور ایجاد اللہ تعالیٰ کی صفت ہے مگر حادث نہیں ہے بلکہ علم اور قدرت کی طرح ازلی ہے۔ پھر اہل سنت والجماعت کے بالمقابل معتزلہ، کرامیہ اور اشاعرہ وغیرہ کو رکھا اور اشاعرہ کے بارے میں کہا کہ وقال الأشعرية بأجمعهم مثل قول المعتزلة أن هذه الصفات وهي صفات الفعل ليس بصفات لله تعالىٰ۔ (٢) اور اشاعرہ نے بھی مجموعی لحاظ سے معتزلہ کی طرح بات کی ہے کہ یہ صفات فعلیہ میں سے ہے۔ درحقیقت اللہ تعالیٰ کی ازلی صفات نہیں ہیں۔ اب اس درج بالا عبارت میں 'اہل السنۃ والجماعۃ' سے مراد کون لوگ ہیں؟ سارے لوگ جانتے ہیں کہ 'ماتریدی فرقہ' ہے۔ اس لیے کہ باقی سارے اس سے نکل گئے۔ یہاں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا

> کہ کچھ عرصہ گزرنے کے بعد عقائد اور اصول میں دو حضرات مقتدا بنے یعنی حنفیوں میں امام ابو منصور ماتریدی اور شافعیوں میں اور دیگر حضرات میں امام ابوالحسن اشعری رحمہما اللہ اور ان کی طرف نسبت سے حنفی ماتریدی اور دوسرے اشعری کہلائے۔ یہ سب اہل سنت تھے اور ہیں اور ایک دوسرے کو اہل حق سمجھتے تھے اور احترام کی نظر سے دیکھتے تھے اور اب تک ایسے ہی ہے ان کے مابین جو اختلاف تھے وہ جزوی تھے جن سے کوئی بڑا یا برا نتیجہ نہیں نکلتا تھا۔ (۳)

بھی ایک ڈھکوسلا ہے۔ یہ مسئلہ کوئی جزوی مسئلہ نہیں ہے۔ اس مسئلہ پر ماتریدیوں نے اشاعرہ پر

۱- أصول الدین، ص ۷۶ ۲- أیضاً ۳- سلفی عقائد، ص ۷

بہت سخت تنقید کی ہے۔ بزدویؒ نے لکھا: وإن أفحش المسائل للأشعرية هي هذه المسئلة (۱) یعنی اشاعرہ کے فحش مسائل میں سے یہی مسئلہ ہے۔ اور عبدالشکور سالمی نے لکھا کہ اشاعرہ کے نزدیک تکوین اور مکوِّن ایک ہے۔ اہل السنۃ والجماعت کا کہنا ہے کہ تکوین فعل مکوِّن ہے۔ اور مکوَّن تاثیر تکوین ہے اور تکوین مکوّن سے غیر ہے۔ پھر لکھا:

وهذه المسئلة فرع لمسئلة أخرى وهو أن صفات الله تعالىٰ حادثة ومحدثة عندهم وعند أهل السنة والجماعة لا يجوز أن يكون حادثة و محدثة وقد ذكرناها فلما جوزوا حدوث الفعل والصفة في الباري تعالىٰ قالوا إن الفعل والصنع والتخليق والتكوين يبدء منه ثم يزول عنه عند تفعيله وتكوينه ويحل في المكون والمفعول وهذا كفر۔ (۲)

یہ مسئلہ ایک دوسرے مسئلہ کی فرع ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ان اشاعرہ کے نزدیک حادث اور محدث ہیں اور اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کہ ان کی صفات حادث اور محدث ہو جائیں۔ ہم نے پہلے اس کو ذکر کیا ہے پس جب انہوں نے فعل اور صفت کو اللہ تعالیٰ کی ذات میں حادث قرار دیا۔ تو انہوں نے کہا کہ فعل، صنع، تخلیق، تکوین کی بدأت ان سے ہوتی ہے اور پھر تکوین اور تفعیل کے بعد ان سے زائل ہوتی ہے اور مفعول ومکون میں حال ہو جاتی ہے اور یہ اعتقاد رکھنا کفر ہے۔

تو آپ نے دیکھا کہ 'اہل سنت والجماعت' کا اطلاق یہ لوگ ماتریدیہ پر کرتے ہیں اور پھر اشاعرہ کو اس سے خارج سمجھتے ہیں اور ان دونوں کا اختلاف بھی کوئی جزوی اختلاف نہیں ہے جیسا کہ ڈاکٹر صاحب باور کراتے ہیں بلکہ کفر اور ایمان کے مسئلہ میں ہے۔ تکوین کے مسئلہ میں بقول ابوالیسر بزدویؒ سارے اشاعرہ معتزلہ کے ہم زبان ہیں اور بقول عبدالشکور سالمی یہ قول واعتقاد 'کفر' ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے اس قول سے کہ 'جیسا کہ جہمیہ اور معتزلہ کو کافر سمجھتے ہیں' معلوم ہوتا ہے کہ سلفی معتزلہ کو بھی کافر سمجھتے ہیں۔ مگر یہ محترم کا ان پر بالکل تہمت ہے جو انہوں نے اپنے اکابر کی سنت کو تازہ کرنے کے لیے سلفیوں پر لگائی ہے۔ ہاں وہ جہمیہ کی تکفیر کرتے ہیں کیونکہ سلف صالحین نے ان کی تکفیر کی ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے ان لوگوں پر سخت تنقید کی ہے جو اہل بدعت کے بارے میں امام احمد بن حنبلؒ کے دو قول قرار دیتے ہیں۔ فرمایا ہے:

۱- سلفی عقائد، ص ۷
۲- التمہید، ص ۵۴

وليس هذا مذهب أحمد ولا غيره من أئمة الإسلام بل لا يختلف قوله أنه لا يكفر المرجئة الذين يقولون قول بلا عمل ولا يكفر من يفضل عليا على عثمان بل نصوصه صريحة بالامتناع من تكفير الخوارج والقدرية وغيرهم وإنما كان يكفر الجهمية المنكرين لأسماء الله وصفاته لأن مناقضة أقوالهم لما جاء به الرسول عليه السلام ظاهرة بينة لأن حقيقة قولهم تعطيل الخالق وكان قد ابتلي بهم حتىٰ عرف حقيقة أمرهم وإنه يدور علىٰ التعطيل وتكفير الجهمية مشهور من السلف والأئمة۔ (۱)

یہ نہ امام احمدؒ کا مذہب ہے اور نہ ان کے علاوہ دیگر ائمہ اسلام کا، بلکہ ان کا قول اس بارے میں مختلف نہیں ہے کہ ان مرجئہ کی تکفیر نہیں کی جائے گی جو کہتے ہیں کہ ایمان قول بلا عمل ہے اور ان لوگوں کی بھی تکفیر نہیں کی جائے گی جو سیدنا علیؓ بن ابی طالب کو سیدنا عثمانؓ بن عفان پر فضیلت دیتے ہیں بلکہ ان سے صریح اقوال اس باب میں وارد ہے کہ خوارج، قدریہ اور دیگر فرق کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ وہ جہمیہ کی تکفیر کرتے تھے جو اللہ تعالیٰ کے اسماء اور صفات کے منکر تھے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے دین کے ساتھ ان کے اقوال کا تضاد اور مناقضہ بالکل واضح اور ظاہر تھا۔ اور ان کے مذہب کی حقیقت اللہ تعالیٰ کو معطل قرار دینا ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے ان کو آزمایا تھا اور ان کے عقیدہ کی حقیقت کو جان گئے تھے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو معطل قرار دینے کے ارد گرد چکر کاٹتا ہے اور جہمیہ کی تکفیر سلف اور ائمہ سے مشہور ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ سلفی فرق مذکورہ میں صرف جہمیہ کی تکفیر کرتے ہیں۔ خوارج، معتزلہ اور قدریہ کی تکفیر نہیں کرتے، مگر یہاں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ معتزلہ سارے ایک جیسے نہیں ہیں بلکہ ان میں خالص جہمیہ بھی ہیں جیسا کہ مرجئہ مختلف فرقوں میں شامل ہو گئے تو ایسے ہی معتزلہ ہیں۔ لہٰذا پھر وہ بھی اسی حکم میں ہیں۔ اس بات کا اعتراف فرق و مذاہب پر لکھنے والوں میں سے اکثر نے کیا ہے۔ مگر ہم صرف ایک عبارت ڈاکٹر صاحب کے ہم مذہب دانشور کی پیش کرتے ہیں، تاکہ اسے یقین آ جائے کہ یہ بات درست ہے۔ ابوزہرہ مصری لکھتے ہیں:

وكان كثيرون من ذوي الإلحاد في المعتزلة عشا يفرخون فيه بمقاصدهم وآرائهم ويلقون فيه دسهم على الإسلام والمسلمين حتى إذا ظهرت أغراضهم أقصاهم المعتزلة فابن الراوندي كان يعد منهم وأبو عيسى الوراق

۱- مجموع الفتاویٰ، ۲۳/ ۱۹۷

وأحمد بن حائط وفضل الحدثي كانوا ينتمون إليهم۔ (۱)

اب امید ہے کہ محترم کو اطمینان حاصل ہو گیا ہو گا۔ ایسے ہی اشاعرہ میں بھی جہمیہ لوگوں نے پناہ لی ہے۔ ان کے بارے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا:

فعلم أن هولاء حقيقة باطنهم باطن المعتزلة الجهمية المعطلة وإن كان ظاهرهم ظاهر أهل الإثبات كما أن المعتزلة عند التحقيق حقيقة أمرهم أمر الملاحدة نفاة الأسماء والصفات بالكلية وإن تظاهروا بالرد عليهم والملاحدة حقيقة أمرهم حقيقة من يجحد الصانع بالكلية هذا لعمري عند التحقيق وأما عوام الطوائف وإن كان فيهم فضيلة وتميز فقد يجمعون بين المتناقضات تقليدا وظنا ولهذا لا يكونون جاحدين وكافرين مطلقا لأنهم يثبتون من وجه فيجمعون بين النفي والإثبات۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ ان لوگوں کے باطن کی حقیقت بالکل جہمیہ معطلہ کے باطن کی طرح ہے جو بظاہر معتزلہ بنے ہیں۔ اگر چہ ان لوگوں کا ظاہر اہل اثبات کے ظاہر کی طرح ہے جیسا کہ معتزلہ کی حقیقت تفتیش کے وقت بالکل ملاحدہ کی حقیقت کی طرح ہے جو اسماء اور صفات کی بالکلیہ نفی کرتے ہیں۔ اگر چہ بظاہر ان کی تردید کرتے ہیں اور ملاحدۃ کی حقیقت ان لوگوں کی طرح ہے جو اللہ تعالیٰ کی بالکلیہ نفی کرتے ہیں یہ میری عمر کی قسم تحقیق کے دوران ظاہر ہوتا ہے۔ باقی رہے 'عوام' کے مختلف گروہ تو ان میں اگر چہ فضیلت اور تمیز موجود ہے مگر وہ تقلید اور ظن کی بنا پر بعض اوقات متناقض اور متعارض چیزوں کو بھی جمع کر لیتے ہیں۔ اس لیے وہ مطلقا منکر اور کافر نہیں ہوتے۔ کیونکہ یہ من وجہ اثبات کرتے ہیں اور من وجہ نفی کرتے ہیں اور نفی و اثبات کو جمع کرتے ہیں۔

اور اس بات کی ہم پہلے وضاحت کر چکے ہیں کہ اشاعرہ میں سے کون کون معتزلہ کی طرف مائل ہیں جو لوگ اس بات کی حقیقت نہیں جانتے وہ ڈاکٹر صاحب کی طرح ایسی عبارتوں سے فائدہ اٹھاتے ہیں جو اشعری نما جہمیہ یا معتزلی نما جہمیہ کے بارے میں لکھی گئی ہیں۔ احباب کو باخبر رہنا لازم ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی درج بالا عبارت میں نفاة الأسماء والصفات بالكلية اور فظاهروا بالرد عليهم اس بات کے صریح قرائن ہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی ان عبارات میں تکفیر کا کوئی تذکرہ ہی نہیں ہے۔ خود

۱- المذاہب الاسلامیۃ، ص ۱۳۶

۲- بیان التلبیس ۲/۲۰۱

ڈاکٹر صاحب کو بھی اس بات کا اعتراف ہے وہ لکھتے ہیں کہ

ابن تیمیہؒ کی یہ عبارتیں اگر کھلی تکفیر سے خالی ہیں لیکن تکفیر کرنے والوں کی تائید کرتی ہیں اور ان کے لیے بنیاد فراہم کرتی ہیں۔(۱)

مگر یہ بات بھی غلط ہے کہ وہ 'تکفیر کے لیے بنیاد فراہم کرتی ہے' اس کی ایک وجہ تو وہ ہے جو ہم نے اوپر لکھ دی ہے۔ مصیبت یہ آن پڑی ہے کہ محشی 'اثبات الحد' نے ان عبارات کو بے تحقیق و ترتیب نقل کیا ہے۔ اس لیے ڈاکٹر صاحب غلطی میں پڑ گئے۔ ورنہ اگر وہ ہر عبارت کو اپنی مصداق پر منطبق کرتے تو مسئلہ پیدا نہ ہوتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ 'تکفیر کا اطلاق' تو بعض لوگ کر لیتے ہیں۔ مگر معین شخص کی تکفیر کا مسئلہ بہت مشکل ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

إن القول قد يكون كفرا فيطلق القول بتكفير صاحبه ويقال من قال كذا فهو كافر لكن الشخص المعين الذي قاله لا يحكم بكفره حتىٰ تقوم عليه الحجة التي يكفر تاركها ...... وهكذا الأقوال التي يكفر قائلها قد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق، وقد تكون عنده ولم تثبت عنده أو لم يتمكن من فهمها وقد يكون قد عرضت له شبهات يعذره اللّٰه بها ممن كان من المؤمنين مجتهدا في طلب الحق وأخطاء فإن اللّٰه يغفر له خطأ كائنا ما كان سواء كان في المسائل النظرية أو العلمية هذا الذي عليه أصحاب النبي صلى اللّٰه عليه وسلم وجماهير أئمة الإسلام۔ (۲)

کبھی کوئی قول کفر ہوتا ہے۔ تو اس کے فاعل پر کفر کا اطلاق کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ جس شخص نے یہ بات کہی تو وہ کافر ہے مگر وہ 'معین شخص' جس نے اس بات کو ادا کیا، اس پر کفر کا حکم نہیں کیا جا سکتا۔ یہاں تک کہ ان پر وہ حجت قائم ہو جائے کہ جس کا ترک کرنا کفر ہو...... اسی طرح وہ اقوال جن کے قائل کی طرف کفر کی نسبت کی جاتی ہے۔ کبھی کبھار اس آدمی کو سرے سے وہ حجت نہیں پہنچی ہوتی جو معرفت حق کو لازم کرتی ہے اور کبھی وہ حجت پہنچی تو ہوتی ہے مگر اس شخص کے پاس صحیح و ثابت نہیں ہوتی یا ثابت بھی ہوتی ہے مگر اس کے سمجھنے کی قوت اسے میسر نہیں ہوتی اور کبھی اس کو ایسے ایسے شبہات لاحق ہو جاتے ہیں کہ جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ انہیں معذور رکھتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ جو شخص مؤمنوں میں سے حق کے طلب کرنے

۱- سلفی عقائد، ص ۴۴

۲- مجموع الفتاویٰ، ۲۳/۱۹۶

میں کوشش اور اجتہاد کرتا ہے اور اسے خطا لگ جاتی ہے اللہ تعالیٰ اس کے خطاء کو معاف کر دیتا ہے جس طرح کا خطا بھی ہو چاہے وہ نظری مسائل میں ہو اور چاہے عملی مسائل میں ہو۔ اسی اصول پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور جمہور ائمہ اسلام قائم وثابت ہیں۔

اس تحقیق سے احباب جان گئے ہوں گے کہ کیوں گروہ کے بارے میں کبھی کفر کا اطلاق ہوتا ہے اور افراد پر نہیں ہوتا اور اسی سے محترم کے درج بالا اعتراض کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے۔

مبحث تکفیر کا تسلسل

پھر ڈاکٹر صاحب نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ" ابن تیمیہ" کی ایک دو عبارتیں نقل کی ہے جن میں نہ تصریحا تکفیر موجود ہے اور نہ اشارتا۔ مگر ڈاکٹر صاحب زبردستی اس سے اپنا مطلب کشید کرتے ہیں۔ آگے لکھتے ہیں

> سلف اور ائمہ نے قرآن اور سنت اور اجماع کے مخالف کلام کی وجہ سے معتزلہ کی جو مذمت کی ہے اور ان پر عیب لگایا اور ان کی تکفیر کی تو (اے متاخرین اشاعرہ) تمہارے لیے اس مذمت اور عیب کا زیادہ حصہ ہے لیکن کبھی تمہاری مخالفت معتزلہ کی مخالفت سے زیادہ سخت ہو جاتی ہے۔ تم ان کے گمراہی کے اصول میں ان کے شریک ہوئے جن سے امت کے اسلاف اور ان کے ائمہ ان سے جدا ہوئے اور جن کی وجہ سے معتزلہ نے کتاب اللہ کو اپنے پس پشت ڈالا اور ان تمام اصول میں تم معتزلہ کے ساتھ ہو۔ یہ اصول تم نے انہی سے لیے اور تم انہی کے انڈے بچے ہو۔ (۱)

'یہ سادگی' سبحان تیری قدرت

ہم نے پہلے کہیں لکھا ہے کہ ڈاکٹر صاحب تحریف کرنے میں ماشاء اللہ اپنے دیوبندی اکابر سے دو قدم آگے ہیں۔ اب یہاں پہلے اس عربی عبارت کو ملاحظہ فرمالیں۔ جس کا ترجمہ انہوں نے درج بالا اقتباس میں پیش کیا ہے وہ یوں ہے:

> فعامة ما ذمه السلف والأئمة وعابوه علی المعتزلة من الكلام المخالف للكتاب والسنة والإجماع القديم لكم منه وافر نصيب۔

اس عربی عبارت میں آپ 'تکفیر' کا لفظ دیکھتے ہیں؟ جب تکفیر کا لفظ موجود نہیں ہے تو ترجمہ میں کہاں سے آگیا۔ کہ محترم نے لکھا: ''سلف اور ائمہ نے قرآن وسنت اور اجماع کے مخالف کلام کی وجہ سے معتزلہ کی جو مذمت کی اور ان پر عیب لگایا اور ان کی تکفیر کی۔'' غالبا یہ اس لیے ہوا کہ محترم سلفیوں کو 'مکفر' ثابت کرنا

۱۔ سلفی عقائد، ص ۴۴

چاہتے تھے۔ کوئی جگہ نہیں مل رہی تھی تو یہاں اس کو ٹھونس دیا۔ مگر صاحب کو خیال بھی نہیں رہا کہ اس تحریف سے اس نے اپنے پاؤں پر کلہاڑی رکھ دی ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ جب 'تکفیر' کا لفظ اس عبارت میں موجود مان لیں تو پھر یہ بات یہ ہوگی کہ 'سلف اور ائمہ نے' معتزلہ کی 'تکفیر' کی ہے۔ اگر ایسا ہے تو پھر 'سلفی' کیوں گناہ گار ہوئے؟ جب کہ یہ بات 'سلف اور ائمہ' سے ثابت ہے۔ زیادہ سے زیادہ اگر کوئی بات ہوگی تو یہ ہوگی کہ 'سلفیوں' نے 'سلف' اور 'ائمہ' کا اتباع کیا ہے اور یہ تو وتلك شكاة ظاهر عنك عارها۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر ائمہ اور سلف نے معتزلہ کی تکفیر کی ہے تو پھر یہ بات تاریخ کی کتابوں میں موجود ہونی چاہیے اور تاریخ کی کتابوں میں یہ چیز موجود تو ہے، مگر وہ سلفیوں کے حوالے سے نہیں ہے۔ بلکہ دیگر ائمہ کے حوالے سے ہیں۔ ابو زہرہؒ لکھتے ہیں:

اتهم الفقهاء والمحدثون المعتزلة بكل حريجة دينية حتىٰ أن الإمام أبا يوسف صاحب أبي حنيفةؒ عدهم من الزنادقة والإمام مالك والشافعي قد أفتيا بعدم قبول شهادتهم والإمام محمد بن الحسن أفتى بأن من صلىٰ خلف المعتزلة يعيد صلاته وسرت مقالات السوء إلى من ينتمي إلى هولاء الأئمة الأعلام حتىٰ اتهموهم بالفسق وانتهاك الحرمات۔ (۱)

فقہاء اور محدثین نے معتزلہ کو ہر دینی عیب سے متہم کیا ہے۔ یہاں تک کہ امام ابو یوسفؒ جو امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد ہیں نے معتزلہ کو 'زنادقہ' قرار دیا اور امام مالکؒ و امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان کی شہادت قبول نہیں ہوگی اور امام محمد ابن الحسن شیبانیؒ نے فتویٰ دیا کہ ان کے پیچھے نماز پڑھنے والا شخص نماز دوبارہ لوٹائے۔ اور ان برے مقالات نے ان بزرگ علماء کے اتباع کی طرف منسوب لوگوں کی طرف سرایت کی ہے۔ ان لوگوں نے معتزلہ کو فسق اور محرمات کے ارتکاب سے متہم کیا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ معتزلہ کو 'زنادقہ' احناف کے ائمہ نے قرار دیا تھا۔ مگر ڈاکٹر صاحب کو داد دیجیے کہ دن کے اجالے میں لکھا: ''سلفی متاخرین اشاعرہ کو کافر مانتے ہیں جیسا کہ جہمیہ اور معتزلہ کو کافر سمجھتے ہیں۔'' (۲) معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اپنے جرائم کو مخفی رکھنے کے لیے دوسروں کو متہم کرتے ہیں اور سلفی بے چارے تو بقول ڈاکٹر صاحب ابن حامد المتوفی ۴۰۳ھ کے دور سے شروع ہو گئے ہیں۔ یعنی قاضی ابو یوسفؒ کے بہت بعد میں۔

۱- المذاہب الاسلامیۃ، ص ۱۲۷
۲- سلفی عقائد، ص ۴۳

موافقت اشاعرہ و معتزلہ

دوسری بات یہ ہے کہ جو باتیں اس عبارت سے درج بالا عبارت میں موجود ہیں کہ ان کی وجہ سے آپ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ پر برستے ہیں۔ ایسی ہی باتیں خود آپ کے اکابر نے بھی اشاعرہ کے بارے میں لکھی ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں۔ ابوالیسر بزدویؒ نے امام ابوالحسن اشعریؒ کے ان مسائل کا تعین کیا ہے جن میں وہ اہل السنۃ سے الگ ہوئے ہیں:

وأبو الحسن الأشعري أنكر أن يكون لله تعالىٰ فعل وقال الفعل والمفعول واحد وافق في هذا القدرية والجهمية وعليه عامة أصحابه وهو خطأ محض۔ (١)

ابوالحسن اشعری اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے 'فعل' ہو اور کہتے ہیں کہ فعل و مفعول ایک ہی ہے۔ اس بات میں وہ 'قدریہ' اور 'جہمیہ' سے موافق ہے۔ اور اسی بات پر ان کے عام اصحاب قائم ہیں اور یہ خطائے محض ہے۔

اس عبارت سے ڈاکٹر صاحب کے اس تفلسف کا بھی جواب ہو گیا جو انہوں نے کہا:

سلفیوں کے بڑے چھوٹے سب ہی اشاعرہ و ماتریدیہ کو جہمیہ اور معتزلہ سے اصول و عقائد اخذ کرنے کا الزام دیتے ہیں۔ یہ عجیب دعویٰ ہے کہ جس کی ان کے پاس کوئی دلیل نہیں، سوائے اس کے کہ انہوں نے اپنے آپ کو سلفی کہہ کر اسلاف کے کندھوں پر ناحق عقائد کا بوجھ ڈال دیا۔ (۲)

اب تو ان کو ماننا چاہیے۔ اس لیے کہ ان کے اکابر نے بھی اس کا اعتراف کر لیا ہے۔ درج بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ اشعری 'قدریہ' اور 'جہمیہ' کا اس مسئلہ میں موافق ہے اور یہ مسئلہ بقول بزدویؒ شر مسائلہ مسالة الأفعال (٣) ہے اور یہ بھی اطفال مکتب تک جانتے ہیں کہ اشعری پہلے معتزلی تھے۔ وہیں سے یہ بات انہوں نے لی ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ڈاکٹر صاحب نے سلفیوں کی کتابیں سرے سے پڑھی ہی نہیں، خواہ مخواہ ان پر تنقید کرنے بیٹھ گئے خود کو بھی رسوا کیا اور دوسروں کو بھی مشقت میں مبتلا کیا۔ ورنہ کوئی باخبر آدمی یہ نہیں لکھ سکتا کہ سلفیوں کے پاس یہ بات ثابت کرنے کے دلائل نہیں ہیں۔ آگے ہم واضح کریں گے، یہاں صرف یہ بیان کرنا مقصود تھا کہ اشعری کو قدریہ اور جہمیہ کا موافق حنفیوں نے قرار دیا ہے۔ اکمل الدین بابرتی لکھتے ہیں:

وحاصل هذا الكلام لنفي قول الأشاعرة حيث قالوا أن صفات الذات قديمة

۱- اُصول الدین، ص ۲۵۳ ۲- سلفی عقائد، ص ۲۶ ۳- ایضاً

و صفات الفعل كالخلق والإيجاد والتكوين محدثة وهو قول عامة المعتزلة والنجارية والكرامية۔ (۱)

حاصل اس کلام کا یہ ہے کہ امام طحاویؒ اشاعرہ کے قول کو نفی کرنا چاہتے ہیں۔ اشاعرہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ تو قدیم ہیں مگر صفات فعلیہ جیسے خلق و ایجاد اور تکوین یہ محدث ہیں۔ اور اسی قول کو عام معتزلہ اور نجاریہ و کرامیہ نے اختیار کیا ہے۔

حنابلہ پر حنفیوں کی زیادتی

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اشاعرہ نے معتزلہ کے ساتھ موافقت اختیار کی ہے۔ یہاں یہ بھی خیال رہے کہ علامہ بزدویؒ 'حنابلہ' پر یہ تہمت لگاتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کو 'جسم' قرار دیتے ہیں اور صفات خبریہ کو اعضاء و جوارح قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں:

إن المذهب الذي نحن عليه وسط من المذاهب لأننا في الصفات ما غلونا في النفي كما غلت الجهمية والمعتزلة والقدرية حتى نفوا الصفات أجمع وهي العلم والقدرة والإيجاد والتكوين ولا غلونا في الإثبات كما غلا الحنابلة والكرامية والمجسمة في إثبات الجسم والجوارح والنزول مع الانتقال والجلوس على العرش۔ (۲)

جس مذہب پر ہم قائم ہیں وہی مذہب تمام مذاہب میں وسط ہے کیونکہ نہ ہم نے نہ تو جہمیہ، معتزلہ اور قدریہ کی طرح صفات کی نفی میں غلو کا ارتکاب کیا، کہ تمام صفات جیسے علم، قدرت، ایجاد اور تکوین وغیرہ کی نفی کریں، اور نہ حنابلہ، کرامیہ، اور مجسمہ کی طرح صفات کے اثبات میں غلو کیا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جسم، اعضاو جوارح، نزول و انتقال اور عرش پر جلوس کا قول کرتے۔

یہ تو پتہ ہے کہ سب سے پہلے 'ابن حامد' ابو یعلیٰ، اور ابوالحسن زاغونیؒ کو اس الزام تجسیم و جوارح سے ابن الجوزی المتوفی ۵۹۷ھ نے اور پھر ان کے مقلدین، جیسے جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' اور ہمارے محترم ڈاکٹر صاحب نے متہم کیا۔ تو یہ بات صاف ہے کہ علامہ بزدویؒ المتوفی ۴۹۴ھ سمرقند میں ان کا تذکرہ نہیں کرسکتا اور ان کی کتاب سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ان کو ان تین علماء کی کتابوں پر اطلاع نہیں ہوسکی ہے۔ پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ ان سے متقدم حنابلہ کا تذکرہ کرتے ہیں۔ اگر وہ بھی ابن حامد، ابویعلیٰ اور ابوالحسن زاغونی کی طرح کا عقیدہ رکھتے تھے، تو پھر ڈاکٹر صاحب اور ابن الجوزیؒ کی بات صراحتاً غلط

۱- شرح الطحاویۃ، ص ۵۰ ۲- أصول الدین، ص ۲۴۲

ہے۔ اور اگر سلفیت ان تین لوگوں سے شروع ہوئی کما زعم ابن الجوزي و مقلدوہ تو پھر یہ علامہ بزدویؒ کی محض تہمت ہے۔ اس تہمت کی حقیقت اس وقت ٹھیک سمجھ آ جائے گی جب شیخ ابن عثیمینؒ کی ایک عبارت پر ڈاکٹر صاحب کا تبصرہ نظر میں ہو۔ شیخ فرماتے ہیں:

إن العقل لا مدخل له في باب الأسماء و الصفات لأن مدار إثبات الأسماء و نفيها علىٰ السمع فعقولنا لا تحكم على الله أبدا فالمدار إذاً على السمع خلافا للأشاعرة و المعتزلة و الجهمية وغيرهم من أهل التعطيل۔ (۱)

اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کے اثبات یا نفی کا مدار نقلی وشرعی دلائل پر ہے۔ عقلی پر نہیں کیونکہ عقل اللہ پر کوئی حکم نہیں لگا سکتی۔ اشاعرہ، معتزلہ، جہمیہ اور دیگر اہل تعطیل جو صفات کے اثبات و نفی میں عقل کو مدار بناتے ہیں ان کا اس میں اختلاف ہے۔ اس عبارت پر ڈاکٹر صاحب نے بطور تبصرہ لکھا:

علامہ ابن عثیمینؒ نے اشاعرہ کی طرف منصوص صفات کی نفی کی نسبت کرنے میں انصاف نہیں کیا۔ اشاعرہ منصوص صفات کی نفی نہیں کرتے وہ ان کو مانتے ہیں۔ البتہ یہ دیکھ کر کہ ان کے ظاہری معنیٰ لینے کا عقل انکار کرتی ہے اس لیے ان کے متقدمین ان کے حقیقی معنیٰ کو اللہ پر چھوڑ تے ہیں۔ اس کو انکار سے تعبیر کرنا بڑی زیادتی ہے۔ (۲)

خط کشیدہ الفاظ کو پھر پڑھیے۔ ان میں کیا ظلم و زیادتی ہے۔ 'تعطیل' کا اطلاق تعطیل کلی پر بھی ہوتا ہے اور تعطیل جزی پر بھی۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ کیا بزدویؒ نے انصاف کیا جو یہ لکھا:

ولا غلونا في الاثبات كما غلت الحنابلة والكرامية والمجسمة في إثبات الجسم والجوارح والنزول والانتقال والحلوس علىٰ العرش۔ (۳)

کیا 'حنابلہ' کے بارے میں یہ قول بے انصافی اور بڑی زیادتی نہیں ہے؟ اگر ہے اور یقیناً ہے تو اس کا بھی ذرا برا منایئے تا کہ آپ کے انصاف کا پتہ چلے۔

ابن تیمیہ اور تکفیر کی تائید

ڈاکٹر صاحب آگے فرماتے ہیں:

ابن تیمیہؒ کی یہ عبارتیں اگر چہ کھلی تکفیر سے خالی ہیں لیکن تکفیر کرنے والوں کی تائید کرتی ہیں۔ اور ان کے لیے بنیاد فراہم کرتی ہیں۔ (۴)

۱۔ سلفی عقائد، ص ۵۶
۲۔ ایضاً
۳۔ أصول الدین، ص ۲۴۴
۴۔ سلفی عقائد، ص ۴۴

تحلیل و تجزیہ

ہم کہتے ہیں کہ یہ بات محل نظر ہے۔ اس عبارت سے زیادہ سے زیادہ یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ متاخرین اشاعرہ ان اصول کو تسلیم کرتے ہیں، جن کی بنا پر معتزلہ وغیرہ گمراہ بنے تھے۔ مگر یہ بات پہلے لکھی گئی ہے کہ ایسی چیز سے تکفیر لازم نہیں آتی۔ خود ڈاکٹر صاحب نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی عبارت نقل کی ہے کہ

ومن قال أن الثنتين وسبعين فرقة كل واحد منهم يكفر كفرا ينقل عن الملة فقد خالف الكتاب والسنة وإجماع الصحابة رضوان اللّٰه عليهم أجمعين بل وإجماع الأئمة وغير الأربعة فليس فيهم من كفر كل واحد من الثنتين وسبعين فرقة وإنما من يقول ببعض التجهم كالمتزلة ونحوهم الذين يتدينون بدين الإسلام ظاهرا وباطناً فهؤلاء من أمة محمد بلا ريب وكذلك من هو خير منهم كالكلابية والكرامية۔ (۱)

جو شخص اس بات کا قائل ہو کہ فرقہ ناجیہ کے علاوہ باقی تمام بہتر فرقے کفر کے مرتکب ہوئے اور اسلام سے خارج ہو گئے اس نے قرآن وسنت، اور اجماع صحابہ رضوان اللہ علیہم کی مخالفت کی۔ بلکہ ائمہ اربعہ و دیگر ائمہ کے اجماع کی بھی مخالفت کی کیونکہ ان میں سے کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں ہے کہ بہتر کے بہتر فرقے کافر ہیں اور جن فرقوں میں کچھ جہمیت ہے جیسے معتزلہ وغیرہ میں جو ظاہری اور باطنی اعتبار سے دین اسلام کو اختیار کیے ہوئے ہیں وہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت میں بلا ریب داخل ہیں اور اسی طرح وہ فرقے بھی ہیں جو معتزلہ سے کچھ بہتر ہیں، مثلاً کلابیہ اور کرامیہ۔

اس عبارت کے آگے اور بھی کام کی باتیں ہیں مگر ہم نے صرف ڈاکٹر صاحب کی نقل کردہ عبارت پر اکتفا کیا ہے۔ یہاں سے یہ بات صاف صاف معلوم ہوتی ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور سلفیوں کی کیا رائے ہے؟ وہ ان کو امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں شامل سمجھتے ہیں اور مسلمان سمجھتے ہیں۔

اس سے اس الزام کا غلط ہونا بھی ثابت ہوتا ہے جو ڈاکٹر صاحب نے پیچھے لگایا تھا کہ 'سلفی معتزلہ اور جہمیہ کو کافر قرار دیتے ہیں' مگر ماننے والا کون ہے؟ ڈاکٹر صاحب تو اس خوبی سے محروم ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے معین شخص کی تکفیر کی جگہ جگہ تردید کی ہے۔ ایک جگہ فرمایا:

۱- سلفی عقائد، ص ۴۵

فإن تكفير الشخص المعين وجواز قتله موقوف علىٰ أن تبلغه الحجة النبوية التي يكفر من خالفها وإلا فليس كل من جهل شيئا من الدين يكفر۔ (۱)

کسی معین شخص کی تکفیر اور اس کے قتل کا جواز اس بات پر موقوف ہے کہ ان تک حجت نبوی پہنچی ہو جس کے مخالف کی تکفیر ہوتی ہو ورنہ ہر وہ آدمی جو دین کے کچھ احکام کے بارے میں جاہل ہو اس کی تکفیر نہیں کی جا سکتی۔

آگے فرماتے ہیں:

ولهذا كنت أقول للجهمية من الحلولية والنفاة الذين نفوا أن الله تعالىٰ فوق العرش لما وقعت محنتهم أنا لو وافقتكم كنت كافرا لأني أعلم أن قولكم كفر وأنتم عندي لا تكفرون لأنكم جهال وكان هذا خطابا لعلماء هم و قضاتهم و شيوخهم وأمراء هم۔ وأصل جهلهم شبهات عقلية حصلت لرؤوسهم في قصور من معرفة المنقول والمعقول الصريح الموافق له وكان هذا خطابنا۔ (۲)

اس خاطر میں حلولی جہمیوں اور نافیوں کو (جو اللہ تعالیٰ سے عرش پر مستوی ہونے کی نفی کرتے ہیں) سے کہتا تھا یہ جب ان کا فتنہ واقع ہوا تھا اگر میں تمہاری موافقت کر لوں تو میں کافر بن جاؤں گا کیونکہ میں جانتا ہوں کہ تمہارا یہ قول کفر ہے۔ لیکن تم میرے نزدیک کافر نہیں ہو کیونکہ تم لوگ جاہل ہو۔ یہ خطاب میں نے ان کے علماء، قضاۃ، شیوخ اور امراء کو کیا تھا۔ ان کی اصل جہالت چند عقلی شبہات کی وجہ سے ہے' جو اُن کے روء سا کو منقول صحیح اور معقول صریح کی موافقت کی پہچان میں قصور اور کمی سے حاصل ہوئے ہیں۔

اس عبارت کو جو بھی آدمی غور و تامل کے ساتھ پڑھ لے گا اسے یقیناً مسئلہ 'تکفیر' پر شرح صدر حاصل ہو جائے گا اور یہ بھی جان لے گا کہ ڈاکٹر صاحب کے اعتراضات بے حقیقت اور بے بنیاد ہیں۔ الحمد للہ علی ذلک۔

ڈاکٹر صاحب کا خلطِ مبحث

ڈاکٹر صاحب آگے رقم فرماتے ہیں:

قصیدہ نونیہ کی شرح میں یہ بھی مذکور ہے کہ سلف، جہمیہ اور معتزلہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے

۱- الروضۃ الندیۃ، ص۳۰۵-۳۰۶ ۲- الروضۃ الندیۃ، ص۳۰۵-۳۰۶

تھے اور ان دونوں کو جہمیہ کہتے تھے اور بعض سلف جہمیہ کو اسلامی فرقوں سے خارج اور کافر مانتے تھے۔ مثلاً ابن المبارکؒ سے جب جہمیہ کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ اسلامی فرقہ نہیں ہے۔ (۱)

تحلیل و تجزیہ

اس بارے میں ہم اپنے احباب کی خدمت میں چند باتیں پیش کرتے ہیں۔

۱- پہلی بات یہ ہے کہ ہم نے پیچھے جہمیہ کے بارے میں اہل سنت والجماعت کے ائمہ کے اقوال درج کیے ہیں۔ ان سے احباب اندازہ کر سکتے ہیں۔ ہمیں اس بات پر تعجب ہے کہ ڈاکٹر صاحب اس عبارت سے یہ سمجھاتے ہیں کہ سلفی 'معتزلہ' کی بھی تکفیر کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ بات اگر ثابت ہے تو احناف کے اکابر سے ثابت ہے۔ قاضی ابو یوسفؒ کا قول تو ہم پیچھے ذکر کر آئے ہیں۔ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کا قول خود ڈاکٹر صاحب نے نقل کیا ہے جو ہم پیش کر چکے ہیں۔ ترجمہ اس کا ایک بار پھر ملاحظہ ہو:

> جو شخص اس بات کا قائل ہو کہ فرقہ ناجیہ کے علاوہ باقی تمام تہتر فرقے کفر کے مرتکب ہوئے اور اسلام سے خارج ہو گئے اس نے قرآن وسنت، اجماع اور صحابہ رضوان اللہ علیہم کی مخالفت کی۔ بلکہ ائمہ اربعہ و دیگر ائمہ کے اجماع کی بھی مخالفت کی کیونکہ ان میں سے کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں ہے کہ بہتر کے بہتر فرقے کافر ہیں اور جن فرقوں میں کچھ جہمیت ہے جیسے معتزلہ وغیرہ جو ظاہری اور باطنی اعتبار سے دین اسلام کو اختیار کیے ہوئے ہیں وہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت میں بلا ریب داخل ہیں اور اسی طرح وہ فرقے بھی ہیں جو معتزلہ سے کچھ بہتر ہیں مثلاً کلابیہ اور کرامیہ۔ (۲)

یہاں یہ بھی خیال میں رہے کہ اوپر جو عبارت ڈاکٹر صاحب نے قصیدہ نونیہ کی شرح سے نقل کی ہے وہ بھی دراصل تلبیس ہے۔ ڈاکٹر صاحب تو لوگوں کے خیال میں یہ بات ڈالنا چاہتے ہیں کہ یہ بات شیخ ابن عثیمینؒ کی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ یہ بات ڈاکٹر عبدالمنعم نے شرح نونیہ کے مقدمہ میں لکھی ہے اور جب شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ایک بات لکھتے ہوں اور یہ محقق صاحب صان اللہ قدرہ دوسری بات لکھتے ہوں تو اعتبار کس کا ہوگا؟ ظاہر ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے قول کا ہوگا۔ پھر اگر اس بات کو اسی طرح تسلیم کر لیں تو بھی اس میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ ہم نے پہلے لکھا ہے کہ معتزلہ میں بہت سارے زنادقہ ہوئے ہیں۔ اس عبارت کو انہی پر محمول کریں گے۔ قاضی ابن ابی العز فرماتے ہیں:

۱- سلفی عقائد، ص ۴۴ ۲- ایضاً، ص ۴۶

وفي المعتزلة زنادقة كثيرة وفيهم من ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا۔ (۱)

یعنی معتزلہ میں بہت سارے زندیق گزرے ہیں اور ان میں ایسے لوگ بھی گزرے ہیں جن کی محنت دنیا کی زندگی میں برباد ہوگئی مگر وہ یہ سمجھتے رہے کہ وہ اچھے کام کر رہے ہیں۔

تو جب صورت حال یہ ہے پھر اس میں کیا اشکال ہے کہ 'سلف' کے اس عدم فرق کو ان اعتزالی زنادقہ پر محمول کیا جائے؟ اور اگر ایسا ہو جائے تب سلفیوں پر کوئی اشکال و اعتراض وارد ہی نہیں ہے۔ اگرچہ یہ 'سلف' کا قول ہے مگر ڈاکٹر صاحب اس سے سلفیوں کو بدنام کرنا چاہتے ہیں، اس بنا پر ہم نے ذرا تفصیل کی۔

۲- دوسری بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب ہمیشہ بات کا ایک رخ پیش کرتے ہیں۔ یہاں بھی انہوں نے اس حربہ کا خوب استعمال کیا ہے۔ اس مسئلہ میں سلف کی دو آرا ہیں۔ ایک تو یہ ہے جس کا ذکر ہوا، اور دوسری رائے یہ ہے کہ وہ بہتر فرقوں میں شامل ہیں۔ قاضی ابن ابی العز لکھتے ہیں:

وقد تنازع العلماء في الجهمية هل هم من الثنتين وسبعين فرقة أم لا؟ ولهم في ذلك قولان وممن قال أنهم ليسوا من الثنتين وسبعين فرقة عبد الله بن المبارك ويوسف بن أسباط۔ (۲)

یعنی علماء کا اس بات میں نزاع ہے کہ جہمیہ فرقہ بہتر فرقوں میں شامل ہے یا نہیں ہے؟ اس میں ان کے دو اقوال ہیں، اور جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ وہ بہتر فرقوں میں شامل نہیں ہیں ان میں سے عبداللہ بن المبارکؒ اور یوسفؒ بن اسباط بھی ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ بعض سلف یہ رائے بھی رکھتے تھے کہ جہمیہ ان بہتر فرقوں میں شامل ہیں۔ بلکہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی ایک عبارت سے تو یہی مفہوم ذہن میں آتا ہے کہ راجح قول یہی ہے کہ جہمیہ بہتر فرقوں میں شامل ہیں، اگرچہ کسی نے اس کو قبول نہیں کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

وهذا الذي قاله ابن المبارك اتبعه عليه طائفة من العلماء من أصحاب أحمد وغيرهم أن الجهمية كفار فلا يدخلون في الإثنين وسبعين فرقة كما لا يدخل فيهم المنافقون الذين يبطنون الكفر ويظهرون الإسلام وهم الزنادقة وقال آخرون من أصحاب أحمد وغيرهم بل الجهمية داخلون في الإثنين وسبعين فرقة وجعلوا اصول البدع خمسة۔ (۳)

۱- شرح الطحاویۃ، ص ۴۹۳ ۲- شرح الطحاویۃ، ص ۴۹۳

۳- مجموع الفتاوی، ۳/۳۵۰

جو بات 'ابن المبارک' نے کی ہے اس پر ان کی تابعداری علما کی ایک جماعت نے کی ہے' امام احمد بن حنبلؒ کے شاگردوں میں اور دیگر لوگوں میں سے۔ کہ جہمیہ کفار ہیں وہ بہتر فرقوں میں شامل نہیں ہیں جیسا کہ منافق لوگ ان میں شامل نہیں ہیں، جو اپنے باطن میں کفر رکھتے ہیں اور اسلام کو ظاہر کرتے ہیں۔ یہی لوگ زندیق ہیں اور امام احمد بن حنبلؒ کے دیگر اصحاب اور بعض دوسرے لوگوں کا قول ہے کہ جہمیہ ان بہتر فرقوں میں شامل ہیں۔ ان لوگوں نے بدعات کے اصول کو پانچ مقرر کیا ہے۔

ہم نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی رائے جہمیہ فرقہ کے بارے میں پہلے بھی پیش کی ہے۔ احباب کچھ صفحات پہلے دیکھ لیں۔ اکثر علماء کی یہ رائے ہے کہ جہمیہ بہتر فرقوں میں شامل نہیں ہیں۔ شیخ صالح فرماتے ہیں:

۔ أما الجهمية فأهل السنة جميعا على أنهم ليسوا من الثنتين وسبعين فرقة ليسوا من فرق الأمة۔ (١)

اہل سنت تمام اس پر قائم ہیں کہ جہمیہ بہتر فرقوں میں شامل نہیں ہیں اور امت کے فرق میں سے نہیں ہیں۔

اور امام ابن القیمؒ نے فرمایا:

ولقد تقلد كفرهم خمسون في عشر من العلماء في البلدان
واللالكلائي الإمام حكاه عن هم بل حكاه قبله الطبراني

یعنی پانچ صد علما نے ان پر کفر کا حکم کیا ہے۔ اس کو ابو القاسم لا لکائی نے اور اس سے قبل امام طبرانی نے بطورِ حکایت بیان کیا ہے۔

ہمارا مقصود صرف یہ ہے کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے۔ اگرچہ اہل السنۃ والجماعۃ کے اکثر علما کے نزدیک راجح قول یہی ہے کہ وہ ان بہتر فرقوں میں شامل نہیں ہیں کیونکہ وہ کافر ہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ ائمہ سلف اگرچہ جہمیہ کا اطلاق علی سبیل التغلیب بعض اوقات دوسرے فرقوں پر بھی کرتے ہیں، مگر وہ تکفیر صرف 'خالص جہمیہ' ہی کی کرتے ہیں۔ شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

والمأثور عن السلف والأئمة إطلاق أقوال بتكفير الجهمية المحضة الذين ينكرون الصفات وحقيقة قولهم أن لا يتكلم ولا يرئ ولا يبائن الخلق ولا

١۔ شرح الطحاویۃ، ٢/٣٢٣ ٢۔ شرح النونیۃ، ١/٣٢٣

له علم ولا له قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة بل القرآن مخلوق وأهل الجنة لا يرونه كما لا يراه أهل النار وأمثال هذه المقالات۔ (۱)

سلف طیب اور ائمہ کرام سے 'جہمیہ محضہ' کی تکفیر کے بارے میں اقوال مطلق وارد ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو صفات کے بالکلیہ منکر ہیں۔ ان کی رائے کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ بات کرتا ہے نہ دیکھتا ہے، نہ مخلوق سے جدا ہے نہ اس کے لیے علم ہے اور نہ سمع، نہ بصر، نہ حیات۔ بلکہ قرآن بھی مخلوق ہے اور یہ کہ اہل جنت اللہ کو نہیں دیکھ سکیں گے، جیسا کہ اہل جہنم اس کو نہیں دیکھ سکیں گے۔ یہ اور اس جیسے ان کے اور اقوال بھی ہیں۔

اس عبارت سے یہ بات صاف معلوم ہوئی کہ تکفیر 'جہمیہ محضہ کی ہے نہ وہ کہ جس پر علیٰ سبیل التغلیب جہمیہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ 'نونیہ' کے محقق ڈاکٹر عبدالمنعم نے خلط مبحث کیا ہے، اگرچہ لطیف الادراک آدمی اس کی عبارت سے بھی غلطی میں نہیں پڑسکتا جس میں ہمارے یہ کرم فرما پڑ گئے ہیں، کیونکہ ابن المبارکؒ اشاعرہ سے بہت متقدم ہیں۔

ایک تنبیہ

ڈاکٹر صاحب کی بھی عجیب شان ہے کہ سلفی کتابوں میں انہیں جو کچھ مل جاتا ہے وہ انہیں بلا سوچے سمجھے نقل کرتے ہیں۔ اب یہاں دیکھو کہ وہ ابن المبارکؒ کے اقوال سلفیوں کے سر تھوپنا چاہتے ہیں اور یہ کیوں کر درست ہوسکتا ہے جبکہ مشہور مصنفین طبقات الحنفیہ نے امام ابن المبارکؒ کو حنفی مذہب میں شمار کیا ہے۔ ایک دو حوالے پیش خدمت ہیں۔ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' لکھتے ہیں:

وهو (أي بن المبارك) من أخص أصحاب أبي حنيفةؒ وقد قوله بعض الرواة ما لم يقله في حق أبي حنيفة (۲)

وہ امام ابن المبارکؒ امام ابوحنیفہؒ کے خاص احباب میں سے تھے۔ بعض راویوں نے امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں ان سے وہ کچھ کہلوایا ہے جو انہوں نے نہیں کہا تھا۔

بلکہ امام ابن المبارکؒ حنفیوں کے اس من گھڑت مجلس تدوین فقہ کے بھی رکن رکین تھے۔ (۳) جو صرف اس لیے وضع کیا گیا تاکہ لوگوں کو حنفی مذہب پر مطمئن و قانع رکھا جاسکے۔ اگر یہ سب کچھ محترم ڈاکٹر صاحب کو مستحضر ہو تو پھر ہمیں احتساب کا حق حاصل ہوگا کہ حنفی مجتہدین 'جہمیہ' کی علی الاطلاق تکفیر کرتے

۱- مجموع الفتاویٰ، ۳/۳۵۲
۲- فقہ اہل العراق، ص ۲۶
۳- اللمحات، ۳/۲۷۴

ہیں اور محترم اس کا جواب عنایت فرمائیں گے۔ اس کو کہتے ہیں:

الجھا ہے پاؤں یار کا زلف دراز میں
لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

امید ہے اس عبارت کی وضاحت ہو گئی ہو گی۔

بعض علما کی صراحتاً تکفیر اور وضاحت

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

پھر انہی محشی کے مطابق جن سلفیوں نے اشاعرہ وماتریدیہ کی صریح تکفیر کی ہے وہ چند لوگ یہ ہیں:
شیخ الاسلام ابو اسماعیل ہروی، احمد بن محمد نہاوندی، یحییٰ بن عمار، عمر بن ابراہیم، ابن قدامہ مقدسی، ابن الحنبلی، عبدالرحمٰن بن حسن۔(۱)

تحلیل وتجزیہ

ہم ایک دو گزارشات اس حوالے سے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

۱۔ پہلی گزارش یہ ہے کہ جن علماء کرام کا نام محترم نے لیا ہے اگر ہم ان کو ایسا ہی تسلیم کر لیں تب بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ بعض علماء کی رائے ہے۔ یہ بالکل ایسا ہے جیسے شاہ اسماعیل شہیدؒ کے بارے میں کوئی شخص فضل حق خیر آبادیؒ اور فضل رسول بدایونی، احمد رضا بریلوی احمد حسن کانپوری اور عبداللہ ٹونکی وغیرہ کے اقوال نقل کرلے۔ پھر اس سے یہ ثابت کرے کہ احناف سید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل شہیدؒ کو کافر قرار دیتے ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ ڈاکٹر صاحب اور ان کے احباب سے یہ برداشت نہیں ہو سکے گا۔ وہ اس رائے کو یہ کہہ کر رد کریں گے کہ یہ ان کی شخصی آرا ہیں۔ وہ اگرچہ بڑے علماء ہیں مگر ان کی اس رائے میں احناف کے 'سواد اعظم' نے ان کا اتباع نہیں کیا ہے لہٰذا ان کو اس مذہب کے نمائندہ کے طور پر پیش کرنا بڑی بے انصافی اور بڑی زیادتی ہے۔

ہم بھی محترم سے یہی بات عرض کرتے ہیں اور اگر وہ اس توجیہ پر نہیں راضی، تو ہمارا بھی وہ استدلال حنفی مذہب کے بارے میں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ اقوال شیخ ابوسماعیل الہروی التوفی ۴۸۱ھ نے اپنی کتاب میں پیش کیے ہیں۔ یحییٰ بن عمار جو مشہور شیخ ہیں اور عمر بن ابراہیم سے وہ بالواسطہ نقل کرتے ہیں اور اس کتاب کا سماع ۴۷۴ھ میں ابو الوقت سجزیؒ نے مصنف سے ہرات میں کیا ہے، تو کیا وہ ڈاکٹر

۱۔ سلفی عقائد، ص ۴۵

صاحب کی رائے کے مطابق سلفی بن بھی سکتے ہیں؟ حالانکہ خود ڈاکٹر صاحب نے سلفیوں کے دور اول کو یوں متعین کیا ہے ''کہ میں نے اپنے بعض حنبلی اصحاب کو دیکھا کہ انہوں نے عقائد کے باب میں ایسی باتیں کی ہیں جو درست نہیں ہیں۔ یہ اصحاب ابن حامد المتوفی ۴۰۳ھ ان کے شاگرد ابویعلیٰ المتوفی ۴۵۸ھ اور ابن الزاغونی المتوفی ۵۲۷ھ ہیں۔''(۱) تو جب دور اول اصحاب ابن حامد سے شروع ہوتا ہے اور ان کے اصحاب میں قاضی ابویعلیٰ ۴۵۸ھ ہے۔ تو اس سے پہلے ہرات میں سلفی کیسے پہنچے؟ یہ کسی اور فرقہ کے لوگ ہوں گے۔ ڈاکٹر صاحب خواہ مخواہ انہیں ہمارے سر نہ تھوپیں۔

ایک اور بات یہ ہے کہ دور اول میں تو انہوں نے بقول ابن الجوزیؒ و ڈاکٹر صاحب 'عقائد خود ساختہ' ایجاد کر لیے، پھر ان عقائد پر لوگوں نے تنقیدات کی ہوں گی۔ تب وہ مخالفین کی تکفیر پر اتر آئے ہوں گے۔ ان باتوں میں بہت بڑا زمانی فاصلہ چاہیے۔ مگر ڈاکٹر صاحب کو ان تاریخی 'بکھیڑوں' سے کیا تعلق؟ وہ تو بس ڈنکے کی چوٹ اپنے مدعا کو دو اور دو چار کی طرح ثابت رکھتے ہیں: ''رہی حق کو ماننے کی بات، اگر کوئی حق کو ماننے کے لیے تیار ہی نہ ہو اور اپنے دعوے پر بلا دلیل جما رہے یا مغالطوں میں مبتلا رہے تو اس کا کچھ حل نہیں ہے۔ ایسا شخص تو خود ہی کو حق پر سمجھے گا اور جہل مرکب میں مبتلا رہے گا۔''(۲) تو ایسا شخص اگر مطمئن نہ ہو تو اس میں آخر ڈاکٹر صاحب کا کیا گناہ ہے؟

۲۔ دوسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے شیخ الاسلام ابو اسماعیل ہرویؒ کا نام بھی لیا ہے۔ میں ہر جوان کو جو اہل سنت سے تعلق رکھتا ہے' یہ مشورہ دوں گا کہ وہ 'طبقات الحنابلۃ' کے ذیل میں شیخ الاسلام ہروی کا ترجمہ پڑھ لے۔ یہ زندگی بخشنے والا ترجمہ ہے۔ ایک بار ایک وزیر جناب ابو علی طوسی کے پاس شیخ الاسلام ہروی اور ان کے خادم احمد بن امیرجہ تشریف لے گئے۔ وہاں وہ علماء موجود تھے جو ان کے مخالف تھے۔ تو انہوں نے ایک بات پر اتفاق کر لیا کہ ان سے ایسا سوال پوچھیں گے کہ اگر وہ جواب دیں گے جو وہ 'ہرات' میں دیتے ہیں تو وزیر کے سامنے بے آبرو ہو جائیں گے اور اگر اس کے علاوہ جواب دیں گے تو ان کے اصحاب ان کے مخالف بن جائیں گے کہ یہ تو دوغلا پن ہے۔ ادھر کچھ کہتا ہے ادھر کچھ۔

تو ایک شافعی عالم جو دبوسی کے نام سے معروف تھا، اس نے شیخ الاسلام ہرویؒ سے کہا: آپ مجھے اجازت دیں گے کہ آپ سے ایک سوال کروں؟ انہوں نے فرمایا: اجازت ہے، سوال کرو۔

اس نے کہا: تم ابوالحسن اشعری پر لعنت کیوں کرتے ہو؟ شیخ الاسلام ہرویؒ سوال سن کر کچھ دیر کے لیے ساکت ہو گئے۔ وزیر نے بھی سر نیچے کر لیا کہ ان کے جواب کو جانتے تھے۔ کچھ دیر بعد وزیر نے ان سے کہا:

۱۔ سلفی عقائد ص ۱۸ ۲۔ سلفی عقائد ص ۲۸

حضور! جواب دیجیے نا! تو انہوں نے فرمایا: میں اشعری کو نہیں جانتا۔ میں تو اس شخص پر لعنت کرتا ہوں جو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر نہیں ہے اور مصحف میں قرآن نہیں ہے اور نبی علیہ السلام آج نبی نہیں ہے۔ پھر اٹھ کر چل دیے۔ کسی کی یہ توفیق نہیں ہوئی کہ ان کے رعب و ہیبت کی وجہ سے ان سے کوئی کلام کر سکے۔ وزیر نے شافعی سائل کو کہا: تم نے اس کا ارادہ کیا تھا؟ ہم تو یہ سنتے آئے تھے کہ ہرات میں ان باتوں کا تذکرہ ہوتا ہے۔ تم نے کوشش کی کہ ہم اسے اپنے کانوں سے سن لیں:

فاتفقوا جميعا على أن يسألوه عن مسألة بين يدي الوزير فإن أجاب بما يجيب به بهراة سقط من عين الوزير وإن لم يجب سقط من عيون أصحابه وأهل مذهبه فلما دخل واستقر بمجلس انتدب له رجل من أصحاب الشافعي يعرف بالعلوي الدبوسي فقال يأذن الشيخ الإمام في أن أسأل مسألة؟ فقال سل، فقال لم تلعن أبا الحسن الأشعري؟ فسكت وأطرق الوزير لما علم من جوابه فلما كان بعد ساعة قال له الوزير أجبه فقال لا أعرف الأشعري وإنما ألعن من لم يعتقد أن الله عزوجل في السماء وأن القرآن في المصحف وأن النبي عليه السلام اليوم نبي ثم قام وانصرف فلم يمكن أحد أن يتكلم بكلمة من هيبته وصلابته وصولته۔ فقال الوزير للسائل ومن معه هذا أردتم؟ كنا نسمع أنه يذكر هذا بهراة فاجتهدتم حتى سمعناه بآذاننا۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ وہ نام کے بغیر ان مسائل کے عدم معتقد پر لعنت کرتے تھے۔ لوگ اسے اشاعرہ پر محمول کرتے تھے۔ یہاں 'امام العصر جرکسی' کے جھوٹ کی ایک اور دلیل بھی مل گئی، وہ یہ کہ ۴۴۰ھ کے سنہ میں اشاعرہ کی یہ بات مشہور ہو گئی تھی کہ نبی علیہ السلام اب حقیقتاً نبی و رسول نہیں ہیں۔ اس لیے تو شیخ الاسلام ہرویؒ ان لوگوں پر لعنت کرتے تھے جو یہ اعتقاد نہیں رکھتے تھے۔ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے شیخ ابوالنصر سجزیؒ کو اس بات کے وضع سے متہم کیا ہے۔ پہلے یہ بات تفصیلاً گزری ہے۔

۳- تیسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اس فہرست میں ابن قدامہ مقدسی رحمہ اللہ کو بھی رکھا ہے۔ ان کی بھی عجیب حالت ہے۔ اگر کوئی شخص معذرت کے ساتھ استاد غالب کا یہ شعر پڑھ لے تو آپ کا گمان غالب ہوگا کہ یہ شعر انہوں نے ڈاکٹر صاحب ہی کے بارے میں کہا ہے:

بک رہا ہوں جنوں میں کیا کیا کچھ
کچھ نہ سمجھے خدا کرے کوئی

۱- ذیل الصفات، ۳/ ۴۶

خود ڈاکٹر صاحب نے ہی پہلے لکھا تھا کہ ''اس عبارت سے دو باتیں صاف واضح ہیں۔ (i) ابن قدامہ مقدسی رحمہ اللہ کا وہی مسلک ہے جو اشاعرہ و ماتریدیہ کا ہے یا کم از کم ان کے متقدمین کا ہے۔ یعنی صفات متشابہات کو مانتے ہوئے ان کا معنیٰ اللہ کو تفویض کرنا'' [یعنی اس پر چھوڑنا]۔(۱)

پھر لکھا کہ ''ابن قدامہ مقدسی رحمہ اللہ جن کو سلفی اپنا بڑا مانتے ہیں' خود سلفیوں سے متفق نہیں اور اپنی کتاب 'ذم التاویل' میں متقدمین اشاعرہ و ماتریدیہ کے موافق لکھتے نظر آتے ہیں۔''(۲)

تو جب ابن قدامہ مقدسی کا مسلک وہی ہے جو اشاعرہ اور ماتریدیہ کا ہے، تو وہ پھر ان کی تکفیر کس طرح کر سکتے ہیں؟ اس طرح تو اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر سے خود ان کی بھی تکفیر ہوگی اتنے تو وہ بھی گئے گزرے نہیں ہوں گے کہ ان کی موافقت اور ان کی تکفیر کا کردار بیک وقت قول ادا کریں گے؟

ڈاکٹر صاحب کو دو میں سے ایک راستہ اختیار کرنا چاہیے؟ (i) یا تو وہ یہ لکھے کہ تکفیر کا قول ان کی طرف غلط منسوب ہو گیا ہے (ii) یا پھر وہ تسلیم کرلیں کہ ان کے جس قول سے ڈاکٹر صاحب نے 'موافقت اشاعرہ و ماتریدیہ' کا مفہوم کشید کیا ہے' وہ ان کا اپنا خیال نہیں ہے۔

ایک بات اور بھی ممکن ہے کہ ڈاکٹر صاحب فرمائیں کہ ان کی رائے بدل گئی ہے۔ مگر ہمارا خیال یہ ہے کہ اس قول سے ڈاکٹر صاحب کا بڑا نقصان ہوگا۔ یا تو وہ موافقت کو مرجوع عنہ قول قرار دیں گے، اور یا پھر 'تکفیر' کے قول کو، دونوں درست نہیں ہیں۔ اگر 'موافقت اشاعرہ' کے قول کو مرجوع عنہ قرار دیا جائے تو پھر ڈاکٹر صاحب کا استدلال اس مرجوع عنہ قول سے کس طرح درست ہوگا؟ اور اگر 'تکفیر' کے قول کو مرجوع عنہ قرار دیں گے، تو پھر مرجوع عنہ قول سے کسی سلفی گروہ کو زچ کرنا کیوں کر جائز ہوگا؟ بہر حال ڈاکٹر صاحب کے لیے ؎

ہجر لیلیٰ ہم عذاب وصل لیلیٰ ہم عذاب

والا معاملہ ہے۔ ممکن ہے ڈاکٹر صاحب ابن قدامہ مقدسی کو دیوانہ قرار دے دیں۔ مگر پھر بھی ڈاکٹر صاحب پر ان کی عبارت سے استدلال، اور ان کو 'تکفیر' کا الزام دینے کا سوال وارد ہوگا، کیونکہ دیوانہ تو غیر مکلّف ہوتا ہے۔

۴- چوتھی گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے یہاں بھی 'ماتریدیہ' کے 'پخ' کو ساتھ لگا دیا ہے۔ حالانکہ نہ 'اثبات الحد' کے محشی نے اور نہ ان 'تکفیر' کرنے والے علماء میں سے کسی نے 'ماتریدیہ' کا نام لیا ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب ہیں کہ ہر جگہ 'اپنے شامل باجے' کو نمایاں کرتے رہتے ہیں۔

۱- سلفی عقائد، ص ۱۴

۲- أیضا

محترم چونکہ دونوں فرقوں کو مدارس کے نیم خواندہ طلبہ کی طرح ایک ہی خیال کرتے ہیں، اس لیے ہر جگہ اس بات کا التزام کرتے ہیں کہ 'ماتریدیہ' کا بھی نام روشن ہو جائے۔ کاش انہیں پتہ ہوتا کہ ان کے اکابر 'اہل سنت کا اطلاق صرف احناف' پر ہی کرتے ہیں۔ اشاعرہ کو ان کے بالمقابل رکھتے ہیں۔ تفصیل تو ہم نہیں کر سکتے چند مثالیں پیش خدمت ہیں۔ شارح امالی ایک جگہ لکھتے ہیں:

فإن صفة الله مختصه بذاته لا هو ولا غيره عند أهل السنة والجماعة ...... وقالت القدرية والأشعرية والكرامية هي غيره۔ (۱)

اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات کے ساتھ مختص ہیں نہ اس کے 'عین' ہیں اور نہ اس کے 'غیر' ہیں۔ یہ اہل السنۃ والجماعت کا قول ہے۔ مگر قدریہ، اشاعرہ اور کرامیہ کا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اللہ تعالیٰ کے غیر ہیں۔

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

وقال أهل السنة والجماعة أن الفطرة الخلقة ...... وقالت الأشعرية والجبرية الفطرة هي الشقاوة والسعادة في بطن الأم۔ (۲)

اہل السنۃ والجماعت کے بقول فطرت 'خلقت' کا نام ہے۔ مگر اشاعرہ و جبریہ کا یہ کہنا ہے کہ 'فطرت' ماں کے پیٹ میں سعادت و شقاوت کا نام ہے۔

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

اعلم أن التكوين غير المكون عند أهل السنة والجماعة ...... وقد تخالفنا المعتزلة والأشعرية والكرامية والفلاسفة وغيرهم من أهل الأهواء۔ (۳)

جان لو کہ 'تکوین' اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک مکون سے غیر ہے...... اس مسئلہ میں ہمارے ساتھ اختلاف معتزلہ، اشاعرہ، کرامیہ اور فلاسفہ وغیرہ اور دیگر خواہشات پرست لوگوں نے کیا ہے۔

امید ہے محترم سمجھ گئے ہوں گے، کہ حنفیوں کے ہاں 'اشاعرہ' اہل سنت نہیں ہیں بلکہ وہ 'اہل الاھواء' میں سے ہیں۔ ایک اور صرف ایک حوالہ اور دیکھ لیتے ہیں۔ عبدالشکورؒ سالمی لکھتے ہیں:

قال أهل السنة والجماعة أن الله تعالىٰ لم يزل كان خالقا موصوفا بهذه

۱- بدایۃ الاعتقاد، ص ۱۲۷، ۱۲۸
۲- بدایۃ الاعتقاد، ۲۲۸، ۲۲۹
۳- بدایۃ الاعتقاد، ص ۱۵۷، ۱۵۸

الصفة وسائر صفات الذات وصفات الفعل وقالت الأشعرية والكرامية مالم يخلق الخلق لم يكن خالقا وهذا كفر۔ (۱)

اہل سنت والجماعت کا یہ کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل میں بھی خالق تھا اور اس صفت سے موصوف تھا اور اسی طرح تمام صفات ذاتیہ وصفات فعلیہ سے ازل میں بھی موصوف تھا۔ لیکن اشاعرہ اور کرامیہ کا قول یہ ہے جب تک اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو پیدا نہیں کیا اس وقت تک خالق نہیں بنا اور یہ بات کفر ہے۔

ہمارا خیال ہے کہ ہماری مطلوب بات تو واضح ہوگئی ہوگی کہ حنفی ماتریدی اہل سنت صرف اپنے آپ کو کہتے ہیں۔ مگر ساتھ یہ بھی واضح ہوگیا کہ حنفی ہی اشاعرہ کو 'اہل الاہواء' اور 'کافر' کہتے ہیں۔

۵- پانچویں اور آخری گزارش یہ ہے کہ ہم فرض کر لیتے ہیں کہ ہماری یہ تمام گزارشات بے فائدہ ہیں اور ڈاکٹر صاحب کی عبارت 'برہان قاطع' ہے۔ تب بھی ایک لاینحل مسئلہ ڈاکٹر صاحب کو حل کرنا ہوگا، جس کا حل کرنا ان کے ذمہ لازم ہے، اور وہ یہ کہ کیا سلفی سارے ائمہ کرام اور محدثین عظام کو چھوڑ کر صرف انہی سات علماء کی پیروی کرتے ہیں؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر حقیقت کو چھپانے کی ضرورت آخر کیوں پیش آ گئی؟ اور اگر سلفی ان مذکور افراد کے ساتھ ہیں تو کیا اس کا ثبوت فراہم کرنا ڈاکٹر صاحب کے ذمے لازم نہیں ہے؟ یقیناً یہ واضح کرنا اس پر لازم ہے۔

پھر اتنے بڑے مکتب میں چھ سات آدمیوں کا کسی سخت موقف کو اپنانا کوئی تعجب انگیز بات سرے سے نہیں ہے۔ دیکھیے، اگر حنفی مکتب فکر میں جعد بن درہم، بشر مریسی، محمد بن شجاع، قاضی ابن ابی داؤد جیسے ائمہ کفر وضلالت پیدا ہو سکتے ہیں، تو کیا مکتب سلفی میں کچھ صالح متشدد مزاج علماء پیدا نہیں ہو سکتے۔ یقیناً ہو سکتے ہیں اور ہوئے ہیں، مگر کسی مکتب فکر کی ترجمانی کا حق ہمیشہ علم وعمل کے پیکر معتدل علمائے کرام اپنے ہاتھوں میں رکھتے ہیں۔

۱- التمہید، ص ۴۶

معتزلہ، کلام الٰہی اور ماتریدیہ

شہ پارۂ محترم

محترم ڈاکٹر صاحب آگے لکھتے ہیں:

جو حوالے گزرے ان سے یہ بات سامنے آئی کہ سلفیوں کے بڑے چھوٹے سب ہی اشاعرہ وماتریدیہ کو جہمیہ اور معتزلہ سے اصول وعقائد اخذ کرنے کا الزام دیتے ہیں۔ یہ عجیب دعویٰ ہے کہ جس کی ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ انہوں نے اپنے آپ کو سلفی کہہ کر اسلاف کے کندھوں پر اپنے ناحق عقائد کا بوجھ ڈال دیا۔ اور یہ دیکھ کر کہ ابو الحسن اشعریؒ اور ابو منصور ماتریدی رحمہما اللہ جہمیہ اور معتزلہ کے مذاہب ظاہر ہونے کے بعد ہوئے، انہوں نے دعویٰ کیا کہ ان دو حضرات نے لامحالہ انہی گمراہ فرقوں سے کچھ کچھ لے کر اپنا مذہب بنا لیا۔ ظاہر ہے کہ یہ صرف دعویٰ ہی دعویٰ ہے۔ اور سلفیوں کے بارے میں بھی یہی دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے اپنے عقائد کرامیہ اور مشبہہ سے اخذ کیے ہیں۔ (۱)

تجزیہ وتحلیل

جو لوگ عقائد کی کتابیں پڑھے بغیر عقائد میں 'تصنیف' کرنے کا شوق رکھتے ہیں' وہ ایسا ہی کہتے ہیں اور انہیں ایسا ہی کہنا چاہیے۔ ہم اس حوالے سے دو باتیں عرض کرتے ہیں۔

۱- پہلی بات یہ ہے کہ 'افعال اختیاریہ' کے قیام کا مسئلہ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ اہل سنت اور دیگر فرق کا اس میں اختلاف ہے۔ وہ افعال اختیاریہ کو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم نہیں مانتے۔ اس مسئلہ میں ابن کلاب اور ابو الحسن اشعری وغیرہ نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

وأول من صرح بنفيها الجهمية من المعتزلة ونحوهم ووافقهم على ذلك أبو محمد بن كلاب وأتباعه كالحارث الحاسبي وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري ومن وافقهم من أتباع الأئمة كالقاضي أبي يعلىٰ وأبي

۱- سلفی عقائد، ص ۶۴

الوفاء بن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني وهو قول طائفة من متأخري أهل الحديث كأبي حاتم البستي والخطابي ونحوهما۔ (۱)

پہلا فرقہ جس نے اس مسئلے کا انکار کیا وہ جہمی لوگ تھے معتزلہ میں سے۔ پھر ان کی موافقت ابومحمد بن کلاب اور ان کے اتباع جیسے حارث محاسبی اور ابوالعباس قلانسی اور ابوالحسن اشعری نے کی اور اسی طرح ان کے ساتھ ائمہ مذاہب کے پیروکاروں نے بھی ان کی موافقت کی جیسے حنابلہ میں سے قاضی ابویعلیٰ، ابوالوفاء ابن عقیل، اور ابوالحسن زاغونی اور اس طرح متاخرین اہل حدیث میں سے ابوحاتم البستی اور ابوسلیمان خطابی اور ان جیسے دیگر لوگوں نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔

اور علامہ بزدوی کی یہ عبارت تو ہم پہلے پیش کر چکے ہیں:

قال أهل السنة والجماعة أن لله تعالىٰ أفعالا وهي الخلق والرزق والرحمة والله تعالىٰ قديم بأفعاله كلها وأفعال الله ليست بحادثة ولا هي محدثة ولا ذات الله ولا غير الله تعالىٰ كسائر الصفات وأبوالحسن الأشعري أنكر أن لله تعالىٰ فعل وقال الفعل والمفعول واحد وافق في هذا القدرية والجهمية وعليه عامة أصحابه وهو خطأ محض۔ (۲)

اہل السنت والجماعت کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے افعال ثابت ہیں۔ وہ 'خلق' رزق اور رحمت وغیرہ ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے تمام افعال قدیم ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے افعال نہ حادث ہیں اور نہ محدث۔ اور نہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہیں اور نہ غیر ذات، جیسا کہ تمام صفات ہیں۔ ابوالحسن اشعری اس بات کا انکاری ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی فعل ہو ان کا کہنا ہے کہ فعل اور مفعول واحد ہے۔ اس لیے اس نے اس مسئلہ میں 'قدریہ' اور 'جہمیہ' کی موافقت کی ہے۔ اور اس بات پر اس کے عام اصحاب بھی قائم ہیں۔ مگر یہ خطا محض ہے۔

اور ایک جگہ 'تکوین' کے مبحث میں لکھا ہے:

وقالت الأشعرية بأجمعهم مثل قول المعتزلة أن هذه الصفات وهي صفات الفعل ليست بصفات لله تعالىٰ والفعل والمفعول واحد۔ (۳)

اشاعرہ تمام کے تمام معتزلہ کے قول جیسا قول کرتے ہیں، کہ صفات فعلیہ اللہ تعالیٰ کی صفات نہیں ہیں۔ اور فعل ومفعول ایک ہی ہے۔

۱۔ شرح الاصفہانیہ، ص ۵۰۰
۲۔ أصول الدین، ص ۲۵۲
۳۔ أصول الدین، ص ۲۵۲

ان عبارات سے یہ بات صاف صاف معلوم ہوگئی کہ اشعری ان مسائل میں قدریہ اور معتزلہ کے ساتھ ہیں اور معتزلہ و قدریہ ان سے قدیم ہیں۔ وہ خود بھی معتزلی رہے ہیں۔ یہ اس بات کا صریح ثبوت ہے کہ وہ اصول جن پر یہ مسائل مبنی ہیں ان سے ماخوذ ہیں۔

ماتریدی' معتزلہ کے بغل بچے

یہاں خیال میں آتا ہے کہ شاید ڈاکٹر صاحب اس لیے اشاعرہ سے اس الزام کی نفی کر رہے ہوں تا کہ 'ماتریدیہ' جو بظاہر اشاعرہ میں شمار ہیں ان پر کوئی انگلی نہ اٹھا سکے۔ اگر ایسا ہے تو ہم عرض کریں گے کہ 'ماتریدیہ' تو محققین کے نزدیک معتزلہ کے بغل بچے ہیں۔ اختصار کے پیش نظر صرف ایک حوالہ دیکھ لیں۔

شیخ مقبلیؒ لکھتے ہیں کہ ائمہ کا اکثر تعلق ان دو فریق میں سے کسی ایک کے ساتھ ہوتا ہے یا تو معتزلہ کے ساتھ اور یا پھر اشاعرہ کے ساتھ۔ اس کے علاوہ جو لوگ ہیں یا تو ان کا اعتبار نہیں ہے یا پھر وہ ان دونوں میں سے کسی کی طرف راجع ہیں۔ پہلے گروہ جیسے خوارج و رافضہ، اور دوسرے گروہ جیسے ماتریدیہ، ان میں اور اشاعرہ میں بعض لوگ اختلافی مسائل کی تعداد ۱۳ مسائل میں بتاتے ہیں۔ قاضی بیاضیؒ نے پچاس مسائل تک پہنچایا ہے۔

وحاول ابن السبكي حصرها في ثلاث عشرة مسألة خالف الأشعرية فيها وقيل أقل و قيل أكثر حتى عد القاضي البياضي من الخلاف بين الفريقين خمسين مسألة من مهمات الفن و نوادره و أشعر بالتبعيض بانها كثير۔ (۱)

یعنی انہوں نے ان 'پچاس' مسائل کو بعض قرار دینے سے یہ خبر بھی دی ہے کہ اختلافی مسائل ان سے بھی زیادہ ہیں۔ پھر وہ اصل بات لکھی کہ

ويتبين من تلك المباحث أنهم معتزلة في مهمات الدين بل في محمود مسائلهم إلا مسألة الكسب فجازت عليهم۔ (۲)

ان مباحث سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ یہ لوگ دین کے مہمات مسائل میں معتزلہ ہیں۔ بلکہ وہ اپنے اچھے مسائل میں بھی معتزلہ ہیں، سوائے مسئلہ 'کسب' کے کہ انہوں نے ان پر اس بات میں اضافہ کیا ہے۔

یہ صرف مقبلیؒ کا خیال اور رائے نہیں ہے، بلکہ ماتریدیوں نے بھی دبے لفظوں میں اس بات کا اعتراف کیا ہے۔ ابوزہرہ مصریؒ لکھتے ہیں:

۱- العلم الشامخ، ص ۱۲
۲- أیضاً، ص ۱۲

إن آراء الماتريدي أقرب إلى آراء المعتزلة منها إلى آراء الفقهاء والمحدثين الذين انبعث الخلاف بينهم وبين المعتزلة في أول القرن الثالث الهجري، ولذا كان قول صديقنا المرحوم الكوثري "أن الأشاعرة بين المعتزلة والمحدثين والماتريدية بين المعتزلة والأشاعرة" صادقا، وإن كل رأي من المسائل الجوهرية التي لم يرد فيها نص نجد تفكيرهم قد وضح فيه النظر العقلي بجوار النظر النقلي۔ (۱)

ماتریدی کے آراء بنسبت فقہاء ومحدثین کے معتزلہ کے زیادہ قریب ہیں، اس اختلاف میں جو محدثین اور معتزلہ کے درمیان پیدا ہوا تھا، تیسری صدی کے اوائل میں۔ اس لیے ہمارے مرحوم دوست زاہد الکوثری کا یہ قول درست ہے کہ "اشاعرہ معتزلہ اور محدثین کے درمیان کھڑے ہیں اور ماتریدیہ اشاعرہ ومعتزلہ کے درمیان" اور ہر وہ رائے ان بنیادی مسائل میں جن میں نص وارد نہیں ہے، ہم ان کی فکر کو دیکھتے ہیں کہ اس میں نقلی توجیہ کے ساتھ ساتھ عقلی توجیہ بھی اس کے پہلو میں ہوتی ہے۔

اور جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' اس کا اعتراف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والأشعرية هم العدل الوسط بين المعتزلة والحشوية لا ابتعدوا عن النقل كما فعل المعتزلة ولا عن العقل كعادة الحشوية ...... والماتريديه هم الوسط بين الأشاعرة والمعتزله۔ (۲)

امید ہے کہ ڈاکٹر صاحب ماتریدیہ کو پہچان گئے ہوں گے، کیونکہ جب اشاعرہ ہی 'عدل وسط' ہیں کہ جس نے عقل ونقل دونوں کا اعتبار ولحاظ کیا ہے، تو اب اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان کھڑے ہونے کو ہر کوئی جانتا ہے کہ 'عدل' سے گزر کر معتزلہ بننے کا اولین منزل ہے۔

ان عبارات سے یہ بات صاف صاف معلوم ہوتی ہے کہ ہم 'اشاعرہ' کے بارے میں یہ لکھ رہے ہیں کہ ان کے اصول معتزلہ وجہمیہ سے ماخوذ ہیں۔ البتہ 'ماتریدیہ' تو معتزلہ کے ربیب اور بغل بچے ہیں اور یہ بات تو پہلے ہم نے شیخ مصطفیٰ صبریؒ سے نقل کی ہے کہ ابوزہرہؒ کے مرحوم دوست 'امام العصر جرکسی' خالص قدری ہیں۔

ایک مسلمہ قاعدہ

دوسری بات یہ ہے کہ ہم 'معتزلہ' سے اصول اخذ کرنے کی ایک اور مثال پیش کرتے ہیں جس میں خود

۱- تاریخ المذاہب، ص ۱۸۱
۲- مقدمۃ التبیین، ص ۱۹

اشاعرہ کے اکابر کے اقوال بھی مل جائیں گے۔ یہ بات تو طفل مکتب بھی جانتے ہیں کہ مشتق کا کسی شيء پر صادق ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ 'ماخذ اشتقاق' اس کے ساتھ قائم ہے۔ سعد تفتازانی کہتے ہیں:

وإن صدق المشتق علىٰ الشيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له فيثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغيره ذلك لا كما يزعم المعتزلة أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك فإنه محال ظاهر بمنزلة قولنا أسود لا سواد له۔ (۱)

کسی چیز پر مشتق کا صادق ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ ماخذ اشتقاق اس کے لیے ثابت ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کے لیے صفت علم، صفت قدرت، صفت حیات وغیرہ ثابت ہوں گے۔ یوں نہیں جیسا کہ معتزلہ کا قول ہے کہ اللہ عالم تو ہے مگر اس کے لیے صفت علم ثابت نہیں ہے اور قادر تو ہے مگر صفت قدرت اس کے لیے ثابت نہیں ہے۔ اس طرح اور بھی مثالیں ہیں۔ یہ محال ظاہر ہے یہ تو ایسا ہوا کہ کوئی آدمی کالا تو ہو مگر اس کے لیے سواد (کالا پن) ثابت نہ ہو۔ شارح عبدالعزیز فرہاروی نے اس کی مزید توضیح کی ہے لکھتے ہیں:

وتقرير هذ الدليل علىٰ مانقل عن قدماء الأشاعرة أن معنىٰ الضارب مثلا ثبت له الضرب وهذا ثابت في المشاهدة باستقراء المشتقات كالراكب والجالس والقائم في الغائب۔ (۲)

اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جو قدمائے اشاعرہ سے منقول ہے کہ 'ضارب' مثلاً اس شخص کو کہیں گے جس کے لیے 'ضرب' یعنی مارنا ثابت ہو۔ یہ بات محسوسات میں مشتقات کے استقرا سے ثابت ہے جیسے 'راکب' 'جالس' اور 'قائم' اس کو کہیں گے جس کے لیے سوار ہونا، بیٹھنا اور کھڑا ہونا ثابت ہو۔ پس اسی طرح یہ صفت غائب میں بھی ثابت ہوگی۔

یہ تو ایک بات ہوئی کہ مشتق کے ثبوت سے ماخذ اشتقاق کا ثبوت لازم ہے۔ اس کے بعد تفتازانی لکھتے ہیں:

صفاته قائمة بذاته ضرورة أنه لا معنىٰ لصفة الشيء إلا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره۔ (۳)

ازلی صفات وہ ہیں جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، اس ضرورت کی بنا پر کہ کسی چیز کی صفت کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ صفت اس چیز کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ اس طرح نہیں جیسا

۱۔ شرح العقائد، ص ۱۳۳
۲۔ النبراس، ص ۱۹۳
۳۔ شرح العقائد، ص ۱۳۶

کہ معتزلہ کا دعویٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم بکلام تو ہے، مگر وہ کلام غیر کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔

شارح عبدالعزیز فرہارویؒ 'غیر' کا تعین کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

كاللوح المحفوظ ولسان جبرئيل عليه السلام أو النبي عليه السلام أو شجرة موسىٰ عليه السلام إلى غيرها من الأجسام زعما منهم أن الكلام النفسي باطل و اللفظي حادث لا يقوم بذاته تعالىٰ۔ (١)

جیسے ان کا قول ہے کہ لوح محفوظ یا لسان جبریل علیہ السلام یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا شجرہ موسیٰ علیہ السلام یا دیگر اجسام کے ساتھ کلام قائم ہو جاتا ہے۔ ان کا زعم یہ ہے کہ کلام نفسی تو باطل ہے اور کلام لفظی حادث ہے اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتا۔

ابومنصور ماتریدی اور کلام لفظی

آگے جانے سے پہلے ایک نظر ماتریدیوں کے اقوال پر بھی ڈال لیجیے۔ کیونکہ

و للأرض من كأس الكرام نصيبُ

بھی ثابت ہے۔

شیخ ابومنصور ماتریدی آیت قرآنی أو من وراء حجاب۔ (٢) کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

نحو ما كلم موسىٰ عليه السلام والصلوة القى في مسامعه صوتا مخلوقا علىٰ ما يشاء كيف يشاء۔ (٣)

جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے کلام کیا کہ ان کے کانوں میں مخلوق اور حادث آواز ڈال دی جو چاہا اور جیسے چاہا۔

ہم اس مسئلہ پر آگے ان شاء اللہ تفصیل سے لکھیں گے، لہٰذا یہاں اختصار سے کام لیں گے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف نفسی کلام کے ثبوت اور نفی میں ہے جیسا کہ شارح نے لکھا: زعما منهم أن الكلام النفسي باطل ...... یعنی ان کا دعویٰ یہ ہے کہ کلام نفسی باطل ہے۔ اور تفتازانیؒ لکھتے ہیں:

وتحقيق الخلاف بيننا و بينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسي و نفيه۔ (٤)

ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کلام نفسی کے ثبوت اور نفی میں ہے۔ ہم اس کو ثابت کرتے

۱- النبراس، ص ۱۹۷ ۲- الشوریٰ: ۵۱

۳- التاویلات، ۹/ ۱۳۱ ۴- شرح العقائد، ص ۱۶۱

ہیں اور وہ اسے نفی کرتے ہیں۔

تو جب کلام نفسی کی نفی معتزلہ کے مذہب میں ہوگئی تو پھر قائم بغیرہ کی تعیین لوح محفوظ یا لسان جبریل علیہ السلام یا لسان نبی علیہ السلام یا شجرہ موسیٰ علیہ السلام سے کرنا صرف کلام لفظی کے لیے باقی رہ گیا۔

ایک عبارت اور شیخ ابو منصورؒ کی ملاحظہ فرمالیں:

فإن قال قائل هل أسمع الله كلامه موسىٰ حيث قال "وكلم الله موسىٰ تكليما" قيل أسمعه بلسان موسىٰ وبحروف خلقها وصوت أنشأه فهو أسمعه ما ليس بمخلوق۔ (۱)

اگر کوئی آدمی کہے کہ کیا اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کو اپنا کلام سنایا، جیسا کہ اس نے فرمایا کہ "اللہ تعالیٰ نے موسیٰ سے حقیقتاً کلام کیا" جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ کی زبان سے انہیں کلام سنایا، مگر اس کے حروف مخلوق تھے اور آواز بھی مخلوق تھی۔ پس اللہ تعالیٰ نے ان کو اس ذریعے سے غیر مخلوق کلام سنایا۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ معتزلہ کلام نفسی کی نفی کرتے ہیں اور لفظی کو مخلوق قرار دیتے ہیں۔ ان لوگوں نے تلبیس پیدا کرنے کے لیے 'کلام نفسی' کا شوشہ چھوڑا، تاکہ لوگوں کے اعتراضات سے محفوظ و مامون رہیں۔ اور لفظی کو انہی معتزلہ کی طرح مخلوق قرار دیا۔

اب ڈاکٹر صاحب فرما سکتے ہیں کہ یہ کن کے مذہب کو ماتریدیوں نے اپنایا؟ کیا یہ وہی معتزلہ کا مذہب نہیں ہے، جن سے ہمارے محترم کرم فرما خوب آشنا ہیں؟ مگر جب سلفیوں نے انہیں معتزلہ کا اتباع نہ کرنے کی طرف توجہ دلائی تو چندرا کر بولتے ہیں، کون سے معتزلہ؟ کیسا اتباع؟ کہاں ہے دلیل؟ حالانکہ جدید معتزلہ آج بھی بزبانِ حال ان سے مومن دہلوی کے اس شعر کے ذریعے خطاب کرتے ہیں ؎

کبھی ہم بھی تم بھی تھے آشنا
تمہیں یاد ہو کہ نہ یاد ہو

احباب جان گئے ہوں گے کہ جو قاعدہ ہم نے سعد تفتازانی سے نقل کیا، اس کا حشر ان لوگوں نے کیا کیا ہے؟ اللہ کو متکلم مانتے ہیں، مگر کلام لفظی ان کی صفت نہیں مانتے اور جو لوگ 'کلام نفسی' کے ثبوت کی بات کرتے ہیں ان کو ہم مشورہ دیں گے کہ وہ 'نحو میر' وغیرہ سے پھر سے شروع کرلیں، تاکہ انہیں 'کلام' کے معنی اور مفہوم کا پتہ چلے۔ اشاعرہ کا بھی یہی مطلب و مذہب ہے۔ ہم نے ڈاکٹر صاحب کے دل کو مطمئن کرنے

۱۔ کتاب التوحید، ص ۱۳۲

کے لیے صرف ماتریدیہ کا نام لیا ہے۔

آگے کا مبحث

ہم ذرا موضوع سے ہٹ گئے تو اب پھر اصل مسئلہ کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ شارح عبدالعزیز فرہاروی نے ماتن کی دوسری عبارت کی تحقیق میں لکھا:

واستدلت الأشاعرة بالاستقراء الدال علیٰ أن اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل قائم بغيره۔ (۱)

اشاعرہ نے استقراء سے استدلال کیا ہے کہ اسم فاعل کسی چیز سے مشتق نہیں ہوسکتا جب وہ فعل غیر کے ساتھ قائم ہو۔

اب یہ استدلال تو قدمائے اشاعرہ کا ہے اور اہل سنت کے اصول میں سے ایک اصل بھی ہے۔ مگر معتزلہ اس اصل کو نہیں مانتے بلکہ اس کے خلاف رائے رکھتے ہیں۔ اشاعرہ معتزلہ کے خلاف اس اصل سے تو خوب استفادہ کرتے ہیں، اور کلامی مسائل میں جگہ جگہ یہ بات نظر آجائے گی۔ مگر 'کلام' کے مبحث میں وہ خود معتزلہ کے راستہ پر گامزن ہوجاتے ہیں اور اپنے اس قائم کردہ اصل کے بخیے ادھیڑ دیتے ہیں۔ اب ملاحظہ فرمالیں کہ سعد تفتازانیؒ نے کیا تحریر کیا ہے:

ودليلنا ما مر أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء أنه متكلم ولا معنیٰ له سوى أنه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالیٰ فتعين النفسي القديم۔ (۲)

ہماری دلیل وہ بات ہے جو گزر گئی ہے کہ اجماع اور تواتر سے انبیائے کرام علیہم السلام سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے۔ اس بات کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ کلام سے متصف ہے۔ لیکن کلام لفظی جو حادث ہے، اس کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات سے ممنوع ہے۔ تو کلام نفسی قدیم اس 'قیام صفت' کے لیے متعین ہوگیا۔

مبحث کلام اور موسیٰؑ کی کلیمی

اس پورے مبحث کا اگر کوئی آدمی کلام کی کتابوں میں مطالعہ کرلے تو اسے اس بات کا یقین ہوجائے گا کہ اشاعرہ اس مبحث میں معتزلہ کے شانہ بشانہ کھڑے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

۱- النبراس، ص ۱۹۷ ۲- شرح العقائد، ص ۱۶۱

وكانت المعتزلة تقول هو كلام الله وهو مخلوق فقال هولاء هو مخلوق وليس بكلام الله لأن من أصول أهل السنة أن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها علىٰ ذلك المحل فإذا قام الكلام بمحل كان هو المتكلم به كما أن القدرة والعلم إذا قاما بمحل كان هو القادر العالم وكذلك الحركة وهو مما احتجوا به علىٰ المعتزلة وغيرهم من الجهمية في قولهم أن كلام الله مخلوق خلقه في بعض الأجسام قالوا لهم لو كان كذلك لكان الكلام كلام ذلك الجسم الذي خلقه فيه فكانت الشجرة هي القائلة "إني أنا الله رب العالمين"۔ (١)

معتزلہ کا کہنا ہے کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے لیکن مخلوق ہے۔ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ یہ کلام مخلوق تو ہے لیکن اللہ کا کلام نہیں ہے۔ حالانکہ اہل سنت کے اصول میں ایک اصل یہ ہے کہ صفت اگر ایک محل سے قائم ہو جائے تو پھر اس صفت کا حکم اس محل پر معاد ہو جائے گا اور وہ محل اسی صفت سے متصف ہوگا۔ کلام اگر کسی ذات سے قائم ہو جائے تو پھر وہی ذات متکلم ہوگی۔ جیسا کہ علم وقدرت ہے۔ اگر یہ دونوں کسی ذات سے قائم ہو جائیں، تو پھر وہی ذات قادر اور عالم ہوگی۔ اس طرح 'حرکت' بھی ہے اور یہی وہ اصل ہے جس کو اشاعرہ نے معتزلہ کے خلاف حجت بنایا ہے۔ معتزلہ کا قول ہے کہ کلام اللہ مخلوق ہے اللہ تعالیٰ نے اس کو بعض اجسام میں پیدا کیا ہے۔ اہل سنت کا ان کے جواب میں کہنا ہے کہ اگر اس طرح کی بات ہو جائے جیسا کہ تمہارا قول ہے تو پھر یہ 'کلام' اس جسم کا کلام ہوگا جس میں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو پیدا کیا ہے اور پھر یہ قول درخت کا ہوگا کہ میں ''رب العالمین ہی ہوں''۔

یعنی یہ لوگ اس لفظی کلام کو جو مصحف میں موجود ہے قرآن نہیں مانتے۔ معتزلہ اگرچہ ان اشاعرہ کی طرح قرآن کو مخلوق تو کہتے ہیں، مگر ساتھ ہی اسے کلام اللہ بھی کہتے ہیں۔ مگر اشاعرہ اسے کلام اللہ نہیں مانتے۔ یہ بات تمام اشاعرہ اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ قرآن مخلوق ہے اور موسیٰ علیہ السلام نے وہ کلام سنا جو اللہ تعالیٰ نے درخت میں پیدا کیا تھا۔ پھر وہ 'کلیم اللہ' کیوں اور کیسے بنے؟ اور اگر مخلوق کلام سے کوئی 'کلیم اللہ' بنتا ہے پھر تو سارے انسان کلام اللہ کے وجہ سے 'کلیم اللہ' ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ ساری مخلوق کا کلام بھی ان کی ذات کی طرح اللہ تعالیٰ کا مخلوق ہے۔ اسی لیے شیخ فضل اللہ تورپشتیؒ نے لکھا:

۱- مجموع الفتاویٰ، ۱۲/۲۷۳

ایشان می گویند کہ حق تعالیٰ کلام را در درخت بیافرید، پس موسیٰ علیہ السلام از درخت بشنید و یہودان از موسیٰ علیہ السلام شنیدند ولابد کہ شنیدن از موسیٰ علیہ السلام فاضل تر است۔ (۱)

یعنی موسیٰ علیہ السلام نے درخت سے سنا، اور یہودیوں نے موسیٰ علیہ السلام سے سنا، تو معلوم ہوا کہ یہودیوں کا سننا موسیٰ علیہ السلام کے سننے سے افضل ہوا۔

کیونکہ درخت اور موسیٰ علیہ السلام میں فضیلت کا فرق ہر کوئی جانتا ہے۔ اسی لیے شیخ تورپشتیؒ نے اس فرقہ کو جو یہ اعتقاد رکھتا ہے بدعتی فرقہ قرار دیا ہے اور لکھا ہے:

و بر مذہب این مبتدعان فرقی نیست در فضلیت شنیدن سخن خدای میان موسیٰ علیہ السلام و میان یہودان بلکہ بر اصل ایشان این فضلیت یھودان را تمام تر باشد کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام را۔ (۲)

حاصل اس کلام کا یہ ہے کہ پھر موسیٰ علیہ السلام سے یہودی افضل ہوگئے، کیوں کہ یہودیوں نے موسیٰ علیہ السلام سے سنا اور موسیٰ علیہ السلام نے درخت سے۔ اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ موسیٰ علیہ السلام درخت سے افضل ہیں۔

ہمیں یقین ہے کہ ڈاکٹر صاحب ماتریدیوں کا حکم بھی سمجھ گئے ہوں گے۔ اس بحث سے واضح ہوا کہ ائمہ سلف نے اپنے ہر قول کو مبرہن و مدلل کر کے پیش کیا ہے۔ صرف دعاوی کا اظہار نہیں کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا ان کو 'محض دعویٰ' قرار دینا بے بسی کی وجہ سے ہے۔ ورنہ اگر وہ علمی پختگی رکھتے ہوتے تو یہ بات کبھی بھی نہ کرتے۔ حافظ شیراز نے ایسے لوگوں کے بارے میں فرمایا تھا کہ

چہ دلاور است دزدے کہ بکف چراغ دارد

۱- المعتمد، ص ۳۳ ۲- أیضاً

کرّامیہ کے عقائد اور سلفیہ

شہ پارۂ محترم

ہم ڈاکٹر صاحب کی گزشتہ عبارت میں ایک حصہ پر بات کرنا کو بھول گئے۔اس لیے اس پر دوبارہ یہ عنوان قائم کیا۔محترم نے لکھا کہ ''سلفیوں کے بارے میں بھی یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے اپنے عقائد کرامیہ اور مشبہہ سے اخذ کیے ہیں۔''(۱)

جرکسی کی گوہرافشانیاں

ڈاکٹر صاحب کو خیال نہیں رہا کہ ماتریدیہ کا معتزلہ سے اخذ کا اعتراف تو ماتریدی اکابر نے کیا ہے۔ کما مر مرارا۔ اور اشاعرہ کے امام باعتراف اشاعرہ عرصے تک معتزلی رہے۔مگر سلفیوں کا کرامیہ اور مشبہہ سے اخذ کا کیا قرینہ ودلیل ہے؟ اور پھر ہم کہتے ہیں کہ محترم! آپ نے دیر کی اس دعویٰ میں۔ یہ دعویٰ تو آپ سے پہلے کیا جاچکا ہے۔ ملاحظہ ہو وہ عبارت جو ہم نے محمد بن شجاع ثلجی سے امام احمد بن حنبلؒ کے بارے میں نقل کی ہے۔ وہاں تو ثلجی نے امام احمد بن حنبلؒ پر کتب زنادقہ سے استفادہ کرنے کا الزام عائد کیا ہے۔تو پھر ہمارے اس محترم نے بہت نرم بات کی ہے۔ کیونکہ انہوں نے سلفیوں کے مذہب کو مشبہہ اور کرامیہ سے ماخوذ بتایا۔ ان کو 'عین مشبہہ' اور 'مجسمہ' قرار نہیں دیا ہے۔ حالانکہ ان کے 'امام العصر جرکسی' تو ائمہ سلفیہ کو 'عین مجسمہ ومشبہہ' قرار دیتا ہے۔ شیخ ابونصر سجزیؒ، امام سعد الزنجانی اور ابوبکر آجریؒ جیسے ائمہ کے بارے میں کہتے ہیں:

> وهذا السجزي هو أبو نصر وائلي مؤلف الإبانة وصاحبه السعد الزنجاني بمكة مثله في التشبيه مع أنهما ينتحلان مذهب الشافعي ومن هذا الطراز الآجري صاحب كتاب الشريعة قبلهما۔ (۲)

یہ سجزی یعنی ابونصر وائلی 'الابانۃ' کا مولف اور اسی طرح ان کا ساتھی سعد زنجانی جو مکہ میں تھا وہ بھی اس جیسے تشبیہ کا عقیدہ رکھتا تھا۔ باوجود اس کے کہ یہ دونوں مذہب شافعی کی طرف اپنا انتساب کرتے

۱-سلفی عقائد،ص ۴۶،۴۷ ۲-العقیدۃ والکلام،ص ۴۲۶

تھے۔اس طرز و فیشن کا آدمی ابوبکر آجری بھی ہے جو کتاب 'الشریعۃ' کا مصنف ہے،ان سے کچھ پہلے گزرا ہے۔

انہی علماء کے بارے میں لکھا:

ومن الغريب أن السجزيين مهما علت منزلتهم في الرواية يقل بينهم جدا من يكون طاهر الذيل ناصح الجبين من فحش التشبيه ووصمة التجسيم۔ (۱)

عجائب میں سے ایک یہ بھی ہے کہ سجزی علماء کا مرتبہ چاہے روایت میں کتنا ہی بلند ہو جائے، ان میں بہت کم ایسے ہوں گے جن کا چہرہ اور دامن تشبیہ اور تجسیم کے داغوں سے داغدار نہ ہو۔

'امام العصر جرکسی' نے پہلے شیخ کرامیہ کا تذکرہ کیا پھر وہ اوپر والی عبارت درج کی ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ ڈاکٹر صاحب نے بہر حال یہاں اپنے اکابر سے بہت نرم بات کی ہے مگر جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کے اس اوپر مندرج قول سے ڈاکٹر صاحب کو پریشانی لاحق ہو سکتی ہے کیونکہ امام ابوبکر آجری سنہ ۳۶۰ھ میں وفات پائے ہیں اور ڈاکٹر صاحب نے سلفیوں کی ابتداء کی تاریخ ابن الجوزیؒ کی تقلید میں ۴۰۳ھ مقرر کی ہے۔

"میں (ابن الجوزی) نے اپنے بعض حنبلی اصحاب کو دیکھا کہ انہوں نے عقائد کے باب میں ایسی باتیں کہی ہیں جو درست نہیں ہیں۔ یہ اصحاب ابن حامد ۴۰۳ھ ان کے شاگرد ابویعلی ۴۵۸ھ اور ابن الزاغونی ۵۲۷ھ ہیں۔ان کی کتابوں نے حنبلی مذہب کو داغدار کیا ہے۔" (۲)

اب یا تو ڈاکٹر صاحب کو ابن الجوزی کی تقلید میں تاریخ کے تعین میں غلطی لگی ہے اور یا پھر جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کو غلط فہمی لاحق ہو گئی ہوگی۔

امام زنجانیؒ اور امام وائلی کا گناہ

دوسری بات یہ ہے کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' عاملہ اللہ بغضبہ نے امام سعد بن علی الزنجانی رحمہ اللہ کو جس طرح تشبیہ و تجسیم کے قائلین میں شمار کیا، اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ انہوں نے جہم بن صفوان اور جعد بن درہم اور اسی طرح بشر مریسی اور اشعری پر تنقید کی ہے، انہوں نے فرمایا:

و ما قاله جهم فحقا ضلالة ۔۔۔ و بشر فما أبداه جهلا قد انتشر
وجعد فقد أرداه خبث مقالة ۔۔۔ و أما ابن كلاب فاقبح بما ذكر

۱۔العقیدۃ والکلام،ص ۴۲۶

۲۔سلفی عقائد،ص ۱۸

اور جو قول جہم بن صفوان نے کیا ہے وہ یقیناً گمراہی ہے اور جو بشر مریسی نے اپنی جہالت سے ظاہر کیا ہے وہ لوگوں میں پھیل گیا ہے۔ اور جعد بن درہم کو اپنے خبیث قول نے ہلاک کیا ہے اور ابن کلاب کے قول کو بھی برا جان لو۔

اور پھر شیخ کرامیہ محمد بن کرام کے بارے میں فرمایا:

و جاء بن كرام بهجر ولم يكن　　له قدم في العلم لكنه جسر(۱)

اور محمد ابن کرام نے باطل قول کیا ہے۔ اس کا قدم علم میں راسخ نہیں تھا مگر جسارت سے کام لیا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ سعد زنجانیؒ کا گناہ یہ تھا کہ جہم اور جعد وغیرہ پر تنقید کی ہے۔ ہم نے منظومہ اور اس کی شرح کو پڑھا ہے۔ اس میں تشبیہ اور تجسیم نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ البتہ بڑا گناہ اس امام سعد نے یہ کیا ہے کہ جہم اور جعد کی ضلالت کا حکم کیا ہے اور یہ وہ گناہ ہے جس کا بخشا جانا جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کے دربار میں امکان نہیں رکھتا ہے۔

اس اوپر درج عبارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امام سعد زنجانی 'محمد ابن کرام' پر سخت تنقید کرتے ہیں، مگر یہ ظالم پھر بھی اسے 'کرامیت' سے متہم کر رہے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب! ذرا ایسی سخت تنقید جہم اور جعد پر اپنے اکابر کی دکھائیں۔ آپ کے 'امام العصر جرکسی' نے تو جگہ جگہ ان کا دفاع کیا ہے۔ بہر حال ڈاکٹر صاحب مطمئن رہیں کہ سلفیوں کے اکابر نے کرامیہ فرقے پر جگہ جگہ سخت تنقیدیں کی ہیں۔ ان میں سے یہ درج بالا شعر بھی ہے۔ جو امام سعد زنجانیؒ کا قول مبارک ہے، اور تمہارے 'امام العصر جرکسی' نے ابونصر سجزی کو بھی مجسمہ اور مشبہہ میں شمار کیا ہے۔ ہم نے تو اس کی 'الابانہ' کو نہیں دیکھا، مگر ان کا 'رسالہ' دیکھا ہے، اس میں تشبیہ اور تجسیم کی کوئی بات نہیں ہے۔ اس 'رسالہ' میں اشاعرہ پر تفصیلی رد البتہ موجود ہے۔ الحمد للہ۔ ایک جگہ لکھا ہے:

واعتقاد أهل الحق أن الله سبحانه فوق العرش بذاته من غير مماسة وإن الكرامية ومن تابعهم على قول المماسة ضلال۔ (۲)

اہل حق کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ذاتاً عرش کے اوپر ہے، مگر عرش سے لگا ہوا نہیں ہے۔ لیکن کرامیہ اور ان کے متبعین کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش سے لگی ہے وہ لوگ گمراہ ہیں۔

اس سے یہ حقیقت ظاہر ہوگئی کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کا شیخ کرامیہ محمد بن کرام کے ساتھ ان اساطین کا ذکر کرنا اور پھر تشبیہ و تجسیم سے بھی انہیں متہم کرنا، یہ اس کا 'جہمیانہ' حربہ ہے۔ درحقیقت ان میں

۱- شرح المنظومۃ، ص ۱۳۳　　۲- رسالۃ الی اہل زبید، ص ۹۷

سے کوئی بھی 'کرامیہ' سے متاثر نہیں ہے اور نہ تجسیم وتشبیہ کا قائل ہے۔ شیخ ابو نصر سجزی رحمہ اللہ نے اشاعرہ اور معتزلہ کا اتفاق ان مسائل میں ذکر کیا ہے۔

۱- معتزلہ کا یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ آنکھوں سے بروز قیامت مرئی نہیں ہوں گے۔ یہی قول اشاعرہ کا بھی ہے۔ مگر ہم نے اشعریؒ کا ایک قول اہل سنت کے مطابق بھی پیچھے نقل کیا ہے ممکن ہے وہ ان کے اہل سنت کے دور کا ہو، اعتزال اور کلابیت کے دور کا نہ ہو۔

۲- معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ قرآن مجید مخلوق ہے اور یہی عقیدہ اشاعرہ کا بھی ہے۔ اس مسئلہ میں اختلاف کو ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔

۳- معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ حرف وصوت مخلوق ہیں۔ اشاعرہ کا بھی بعینہ یہی عقیدہ ہے کہ حرف و صوت مخلوق ہے۔

۴- معتزلہ فوقیت باری تعالیٰ کی نفی کرتے ہیں۔ اشاعرہ بھی فوقیت باری تعالیٰ کی نفی کرتے ہیں۔

۵- معتزلہ صفات خبریہ کی تاویل کرتے ہیں۔ اشاعرہ بھی انہی صفات کی تاویل کرتے ہیں۔ اس طرح کی اور بھی چیزیں مشارکت کی لکھی ہیں۔ مگر ہمارے لیے یہ چند چیزیں کافی ہیں۔

آگے ایک جگہ اشاعرہ پر تنقید کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

ثم نهاية شغبهم أن إثبات هذه الصفات يقتضي التشبيه والتجسيم لما تراه في الشاهد۔ وهذا الشغاب ينعكس عليهم ويعلم بطلانه بذلك ألا ترىٰ في الشاهد أن الفاعل للأشياء المتقنة العالم الخبير الحي السميع البصير جسم والله سبحانه حيّ سميع بصير فاعل وليس بجسم۔ (۱)

پھر ان کا بنیادی اعتراض یہ ہے کہ ان صفات کا اثبات تشبیہ وتجسیم کا مقتضی ہے کیونکہ محسوسات میں ایسا ہی ہے لیکن ان لوگوں کا یہ اعتراض خود ان پر پلٹتا ہے اور اسی سے اس کا باطل ہونا بھی معلوم ہو جاتا ہے۔ کیا تو دیکھتا نہیں کہ محسوسات کی دنیا میں درست کاموں کا انجام دینے والا فاعل اور عالم، خبردار ذات، زندہ، سننے والا، دیکھنے والا، 'جسم' ہی ہوتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ زندہ، سننے والا، دیکھنے والا، جاننے والا، کام انجام دینے والا تو ہے مگر جسم نہیں ہے۔ تو باقی صفات میں بھی وہ ایسا ہی ہے۔

اب آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' اس امام اہل سنت کو بھی تشبیہ وتجسیم کے اعتقاد سے متہم کرتا ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ باقی رہی شیخ ابو بکر آجری کی تنزیہ اس تہمت سے، تو وہ

۱- رسالۃ، ص ۱۲۵

ایسی ثابت ہے جیسا کہ سیدنا یوسف علیہ السلام کے خون سے براءت ذئب کا ثابت ہے۔ مگر ان کی کتاب چوں کہ متداول ہے اس لیے ہم اس پر وقت صرف نہیں کرتے۔

'امام العصر جرکسی' کی سرکشی

جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے تمام ائمہ اہل سنت کو تشبیہ و تجسیم کے الزام سے متہم کیا ہے۔ اس کے لیے جھوٹی واقعات پر بھی اعتماد کیا ہے۔ اگر وہ بھی کہیں نہ ملے تو پھر خود بھی ایسے واقعات گھڑ لیتے ہیں۔ 'تبیین کذب المفتری' کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ ابویعلیٰ نے اپنے طبقات میں بروایت اہوازی نقل کیا ہے کہ ابوالحسن اشعری جب بغداد آئے تو 'بربہاری' کو ملنے گئے اور ان سے کہنے لگے: میں نے جبائی اور ابو ہاشم پر تنقید کی ہے۔ میں نے یہود، نصاریٰ اور مجوس پر رد کیا ہے اور طویل کلام کیا۔ جب چپ ہو گئے تو بربہاری کہنے لگے: میں وہ نہیں جانتا جو تم نے کہا، نہ کم نہ زیادہ۔ ہم نہیں پہچانتے مگر وہی عقیدہ جس کو امام احمد بن حنبلؒ نے بیان کیا ہے۔ پس اشعری ان کے ہاں سے نکلے اور کتاب 'الابانۃ' کو تصنیف کیا۔ مگر بربھاریؒ نے اس سے اس کتاب کو قبول نہیں کیا اور اشعری کو بھی اس وقت تک شہرت نہیں ملی جب تک وہ بغداد سے نہیں نکلے۔ (۱) 'جرکسی' نے اسی 'حکایت' پر اپنا وہ مقدمہ مبنی کیا ہے کہ 'الابانۃ' ابوالحسن اشعریؒ کی اوائل تصنیفات میں سے ہے جس کے ذریعے وہ مجسمہ کو تنزیہ کی طرف آہستہ آہستہ لانا چاہتے تھے۔

ثم دخل بغداد وسعى بكل حكمة أن يتدرج بمتقشفة الحشوية إلى معتقد السنة بكتاب الإبانة الذي ألفه أول ما دخل بغداد وليس هو آخر مولفاته كما يلهج به متاخروا الحشوية۔ (۲)

حالانکہ جس واقعہ پر اس مقدمہ کو بنا کیا ہے وہ واقعہ 'کذب محض' ہے۔ ہم اسے بیان کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ مگر پہلے ان کی یہ عبارت دیکھ لیتے ہیں:

وروى القاضي أبو الحسين بن أبي يعلىٰ بسنده أنه ما كان يجلس مجلسا إلا ويذكر فيه أن الله عزوجل يقعد محمدا صلى الله عليه وسلم معه علىٰ العرش تعالى الله عما يقول المجسمة علوا كبيرا۔ (۳)

یعنی امام بربھاریؒ جب بھی کسی مجلس میں تشریف لاتے تو وہ یہ ذکر کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بروز قیامت عرش پر بٹھائیں گے۔ (جرکسی کہتے ہیں کہ) اللہ تعالیٰ اس قول سے بہت بلند و برتر ہے، جس کو یہ مجسمہ ادا کرتے ہیں۔

۱- حاشیہ تبیین کذب المفتری، ص ۳۹۰، ۳۹۱ ۲- أیضاً، ص ۳۹۲ ۳- أیضاً

ہم کہتے ہیں کہ یہ الگ مسئلہ ہے کہ مجاہد کے اس قول کو جمہور نے مرجوح قرار دیا ہے اور باقی روایتیں ضعیف ہیں۔ مگر بہت سارے محدثین نے اس کا قول کیا ہے۔ جیسے امام محمد بن واصل، امام ابو داودؒ، امام ابوبکر بن ابی طالبؒ، امام احمد بن اصرم اغونی، امام ابوبکر حمادؒ، امام ابوجعفر دقیقیؒ، امام اسحٰق بن راہویہؒ، عبدالوہاب وراقؒ، ابراہیم اصفہانیؒ، حمدان بن علیؒ، ہارون بن معروفؒ، محمد بن اسماعیل السلمیؒ، محمد بن مصعبؒ وغیرہ سارے لوگ کہتے ہیں کہ جو اس روایت اور قول مجاہد کو رد کرتا ہے وہ جہمی ہے۔

یہ اقوال صرف 'السنۃ' للخلال کی جلد اول (ص ۲۱۰-۳۰۰) میں موجود ہیں۔ ہم نے ان میں سے چند کے نام ذکر کیے ہیں۔ آگے ہم اس مسئلہ پر تفصیل سے بحث کریں گے۔

یہاں صرف اتنی بات سمجھ لینی چاہیے کہ ان مذکورہ ائمہ کرام نے إقعاد علی العرش کی روایت رد کرنے کو جہمی ہونے کی علامت قرار دیا ہے۔ مگر جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے اس روایت کے قبول کرنے کو علامت تجسیم قرار دیا ہے۔ اس سے احباب جان سکتے ہیں کہ 'امام العصر جرکسی' کن لوگوں کا نمائندہ ہے؟ اب بھی اگر کسی کو اس بات میں شک ہو کہ جرکسی جہمیہ کا 'امام العصر' ہے تو اس کا علاج پھر اللہ تعالیٰ ہی کر سکتا ہے۔

اللہ کے بندو! ذرا سوچو تو صحیح کہ اس میں استحالہ کیا ہے؟ اللہ تعالیٰ کوئی جسم تو ہے نہیں ہے اور نہ وہ عرش سے مماس ہے پھر کیا مشکل ہے؟ زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ سنداً یہ روایت ضعیف ہے، اس لیے ہم شفاعت کی متواتر روایات کے بالمقابل اُس کو نہیں لے سکتے، اور یہ جمہور علماء کا قول ہے۔

یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ جن اسمائے گرامی کو ہم نے خلال کی 'السنۃ' سے نقل کیا ہے وہ سارے امام بربہاریؒ سے متقدم ہیں، کیونکہ خود امام خلال ۳۱۱ھ میں وفات پا گئے تھے اور امام بربھاریؒ ۳۲۹ھ میں وفات پائے ہیں۔ لہٰذا اگر مجسمہ قرار دینا تھا تو ان سب کو قرار دیتے۔ مگر جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے ایسا نہیں کیا۔ اس لیے کہ 'مقام محمود' کی یہ توجیہ کرنے والے متفق علیہ امام ہیں۔

یہاں پھر ڈاکٹر صاحب پریشان ہوں گے کیونکہ امام بربہاریؒ ۳۲۹ھ میں وفات پا گئے ہیں، یعنی ابن حامد کے اصحاب سے کوئی ۸۰ یا ۹۰ سال پہلے گزرے ہیں۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ سلفیت کی وہ تاریخ درست نہیں ہے جو ابن الجوزیؒ کے اتباع میں ڈاکٹر صاحب نے اختیار کی ہے۔

اصل بنیاد

تو ہم بیان کر رہے تھے کہ جرکسی نے اپنے اس مقدمہ کی بنیاد حکایت اہوازی پر رکھی ہے۔ مگر اس

حکایت کو محققین نے مردود قرار دیا ہے۔ ابن عساکرؒ لکھتے ہیں:

وحكاية الأهوازي عن البربهاري مما يقع في صحته التماري وأدل دليل على بطلانه قوله أنه لم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها وهو بعد إذ صار إليها لم يفارقها ولا رحل عنها فإن بها كانت منيته وفيها قبره وتربته ولا يدعي أنه لم يظهر بها إلا مثل هذا المختزي۔ (١)

اہوازی نے بر بھاریؒ سے جو حکایت کی نقل ہے اس کی صحت میں شک ہے اور اس کے باطل ہونے کی مضبوط ترین دلیل یہ ہے کہ اس حکایت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ ''اشعری کو شہرت بغداد سے نکل جانے کے بعد نصیب ہوئی'' حالانکہ وہ جب بغداد گئے، پھر اس کو نہیں چھوڑا نہ اس سے سفر کیا۔ وہاں پر ہی وہ فوت ہو گئے۔ وہاں پر ہی ان کی قبر اور مزار ہے۔ ان کے عدم شہرت کا دعویٰ بغداد میں، اس بدنام سے پہلے کسی نے نہیں کیا۔

ابن عساکرؒ نے اس سے پہلے اہوازی پر اختلاق وکذب کا الزام بھی عائد کیا ہے۔

ما يدل علىٰ كثرة الاختلاق من الأهوازي والتكذب۔ (٢)

یہی بات دیگر محققین نے بھی لکھی ہے۔ صاحب طبقات الحنابلۃ نے اس واقعہ کی سند یوں بیان کی ہے:

قرأت علىٰ علي القرشي عن الحسن الأهوازي قال سمعت أبا عبد الله الحمراني يقول لما دخل الأشعري إلى بغداد جاء إلى البر بهاري ...... الخ۔(٣)

یہی سند 'جرکسی' نے 'تبین' کے حاشیہ میں پیش کی ہے۔ (تبین، ص۳۹۰) ابن عساکر وغیرہ محدثین نے اہوازی پر سخت جرح کی ہے۔ ایک جگہ لکھا ہے:

فإن من وقف على ما ذكره أبو الحسن ......تيقن كذب الأهوازي فيما قاله۔ (٤)

جو شخص ابو الحسن کی کتابوں سے واقف ہوگا......تو اسے یقین ہو جائے گا کہ اہوازی نے جھوٹ کہا ہے۔ حافظ ابن حجر نے عثمانی سے نقل کیا ہے کہ محدثین نے ابوعلی اہوازی میں تکلم کیا ہے اور اس کی تصانیف میں جھوٹ ظاہر ہو گئے ہیں۔ محدثین کا کہنا ہے کہ اس نے ان کتابوں میں جھوٹ کہا ہے۔

تكلموا في أبي علي الأهوازي وظهر له تصانيف زعموا أنه كذب فيها۔ (٥)

حافظ مشرق خطیب بغدادی کا کہنا ہے کہ ابوعلی اہوازی حدیث اور قراءت دونوں میں کذاب ہے۔

۱-تبین کذب المفتري، ص۳۹۱ ۲-ایضاً، ص۳۹۰ ۳-طبقات الحنابلۃ، ۲/۱۶
۴-تبیین کذب المفتري، ص۳۷۷ لسان المیزان، ۲/۲۷۷

أبو علي الأهوازي كذاب في الحديث والقراءة جميعا۔ (۱)

اور ابوطاہر واسطی نے کہا:

ولا أصدقه في حرف واحد۔ (۲)

اور ابوالفضل بن خیرون نے اسے 'واہی' قرار دیا ہے۔ جس روایت کا یہ راوی ہو تو پھر اس پر اپنے مقدمہ کی بنیاد رکھنا، بناء الفاسد علی الفاسد ہوگا۔

امام بربہاریؒ کا گناہِ عظیم

'جرکسی' نے 'تبیین' کے حاشیہ میں اپنے مدعا کو ثابت کرنے لیے امام 'بربہاری' کی کوئی عبارت پیش نہیں کی ہے۔ یہ اس بات کا صریح ثبوت ہے کہ اس میں تجسیم وتشبیہ کی کوئی بات نہیں ہے۔ ورنہ اگر کوئی بات ہوتی تو جہمیہ کے 'امام العصر' کبھی خاموشی سے نہ گزرتے۔ پھر اس کا کیا سبب ہے کہ وہ اسے مجسمہ میں شمار کرتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جو شخص اس کی کتاب 'شرح السنۃ' کو پڑھ لیتا ہے تو وہ جان لیتا ہے کہ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ جہمیہ فرقہ اور اس کے اکابر اور ائمہ پر سخت جرح کرتا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

واعلم أن الأهواء كلها ردية تدعوا كلها إلى السيف وأردء ها وأكفرها الروافض والمعتزلة والجهمية وأنهم يردون الناس على التعطيل والزندقة۔ (۳)

جان لو کہ خواہشات کی تابعداری ساری کی ساری ردی اور فضول ہے۔ اور تمام تلوار اور خروج کی طرف دعوت دینے والی ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ ردی اور سب سے کافر روافض اور معتزلہ اور جہمیہ ہیں۔ اس لیے کہ یہ لوگوں کو کفر اور زندیقیت پر پلٹا دیتے ہیں۔ اور صفات کے بارے میں وہ کہتے ہیں:

ربنا أولٌ بلا متى و آخرٌ بلا منتهى، يعلم السر وأخفى وعلى عرشه استوىٰ، علمه بكل مكان لا يخلو عن علمه مكان ولا يقول في صفات الرب كيف ولم؟ إلا شاك في الله تبارك و تعالىٰ۔ (۴)

یہ عبارت سہل ہے۔ اس لیے ترجمہ کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ تو معلوم ہوا کہ ان مذکورہ ائمہ کرام میں سے کوئی امام اور عالم بھی مجسم اور مشبہ نہیں ہے۔ یہ صرف اور صرف جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کا ان پر الزام اور افتراء ہے۔ واقعات سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور امام زنجانیؒ کی منظومہ اور شیخ ابونصر سجزیؒ کی کتاب سے 'کرامیہ' پر ان دونوں علماء کی جرح احباب کو معلوم ہوگئی ہے۔ الحمدللہ

۱۔ لسان المیزان، ۲/ ۲۷۷ ۲۔ میزان الاعتدال، ۲/ ۴۳

۳۔ شرح السنۃ، ص ۱۱۴ ۴۔ شرح السنۃ، ص ۶۴

رجوع باصل مبحث

ہم کہتے ہیں: بھائی! 'کرامیہ' کا الزام آپ سلفیوں کو کیوں دیتے ہیں؟ کرامیہ تو ماشاء اللہ سارے کے سارے حنفی تھے۔ اگر چہ بعض نے فروعی مسائل میں احناف سے الگ راستہ بھی اختیار کیا تھا مگر وہ کچھ لوگ تھے، اکثریت احناف ہی کی رہی۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

و كان من تمام الجواب أن الكرامية الجهمية كلهم حنفية۔ (۱)

اس جواب کے کامل ہونے میں سے یہ بات بھی تھی کہ فرقہ کرامیہ جو مجسم لوگوں پر مشتمل ہے، وہ سارے کے سارے حنفی ہیں۔

ایک اور جگہ احناف کے بارے میں لکھتے ہیں:

و أما بعض التجهم فاختلف النقل عنه ولذلك اختلف أصحابه المنتسبون إليه ما بين سنية و جهمية ذكور وإناث مشبهة و مجسمة لأن أصوله لا تنفي البدع وإن لم تثبتها۔ (۲)

بعض جہمیت کے بارے میں اس سے نقل مختلف ہے۔ اسی لیے ان کی طرف منسوب لوگوں میں اختلاف ہوا ہے۔ سنی اور جہمی میں تقسیم ہو گئے ہیں۔ مرد اور عورتیں اور مشبہ و مجسم میں تقسیم ہو گئے ہیں۔ کیونکہ ان کے اصول بدعات کی نفی نہیں کرتے۔ اگر چہ ان کا اثبات بھی نہیں کرتے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مذہب حنفی ایک ملغوبہ ہے۔ اس میں سنی بھی ہے جہمی بھی ہے۔ پہلے جیسے قاضی ابو یوسف اور دوسرے جیسے محمد بن شجاع الثلجی، اور بشیر مریسی وغیرہ۔ اور مشبہ بھی ہے اور مجسم بھی۔ جیسے کرامیہ فرقہ وغیرہ۔ جب بات ایسی ہے تو کرامیہ سے اخذ کا الزام سلفیوں پر کیوں ہے۔ حالانکہ سلفی تو جگہ جگہ ان پر تنقید کرتے ہیں۔ کچھ اقوال تو پیچھے گزر گئے۔ یہاں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کا قول ملاحظہ ہو:

والكرامية قولهم في الإيمان قول منكر لم يسبقهم إليه أحد حيث جعلوا الإيمان قول اللسان وإن كان مع عدم تصديق القلب فيجعلون المنافق مؤمنا۔ (۳)

کرامیہ کا قول 'ایمان' کے بارے میں منکر قول ہے۔ ان سے پہلے یہ قول کسی فرد نے نہیں کیا ہے۔ انہوں نے ایمان کو زبانی قول قرار دیا ہے۔ اگر چہ تصدیق القلب اس کے ساتھ نہ ہو۔ تو وہ منافق

۱- مجموع الفتاویٰ، ۳/۱۱۹ ۲- أيضا، ۲۰/۱۰۳

۳- مجموع الفتاویٰ ۳/۱۷

کو بھی مؤمن قرار دیتے ہیں۔

اس کی تفصیل آ جائے گی کہ 'کرامیہ' کا اختلاف صرف اسم میں ہے، حکم میں نہیں ہے۔ اور یہ بات تو پہلے ہم نقل کر چکے ہیں کہ

قلت كان عثمان بن سعيد جذعا في أعين المبتدعة وهو الذي قام علىٰ محمد بن كرام وطرده عن هرات فيما قيل۔ (۱)

میں کہتا ہوں کہ عثمان بن سعید دارمی مبتدعین کی آنکھوں میں خار کی طرح تھے۔ یہی عثمانؒ بن سعیدؒ محمد بن کرام کے خلاف کھڑے ہو گئے اور ان کو ہرات سے بے دخل کر دیا، جیسا کہ کہا جاتا ہے۔

تو جب محمد بن کرامؒ کے مخالف اول ہی سلفی تھے جیسا کہ امام ذہبیؒ کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے، تو آپ کیسے یہ کہہ سکیں گے کہ ان کا مذہب ہی محمد بن کرام کے مذہب سے ماخوذ ہے۔ ہم نے اپنی بات پیش کر دی ہے۔ اب ؎

فیصلہ تیرا تیرے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم؟

۱- سیر أعلام النبلاء ۳۵۶/۹۰

جہمیت کے مظاہر اور 'جرکسی'

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے رقم طراز ہے:

وہ (یعنی کرامیہ) مندرجہ ذیل عقائد رکھتے تھے۔ (i) اللہ تعالیٰ کو چھونا اور ان سے مصافحہ کرنا، بلکہ مخلص مسلمانوں کا دنیا اور آخرت میں ان سے معانقہ کرنا۔ (ii) اللہ تعالیٰ کا جسم ہے، گوشت ہے، خون ہے، جوارح اور اعضا یعنی ہاتھ، پاؤں، سر، زبان، دو آنکھیں اور دو کان ہیں۔ لیکن اس کے باوجود اللہ کا جسم دیگر اجسام کی طرح نہیں ہے۔ اس کا خون دیگر خون کی طرح نہیں ہے۔ اس کا گوشت دیگر گوشت کی طرح نہیں ہے۔ یہی حال دوسری صفات کا ہے کہ وہ کسی مخلوق کے مشابہ نہیں ہے اور نہ کوئی اللہ کے مشابہ ہے۔ قرآن پاک میں اور حدیث میں استواء کا، چہرے کا، دو ہاتھوں اور پہلو کا اور آنے کا اور فوقیت کا ذکر ہے تو مشبہہ ان کا ظاہری معنی لیتے ہیں۔ جو اس وقت سمجھا جاتا ہے جب ان چیزوں کا اطلاق مخلوق اجسام پر کیا جائے۔ مشبہہ حشویہ یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات میں اپنی طرف سے کچھ نہیں بناتے۔ (۱)

ڈاکٹر صاحب نے یہ عقائد عبدالکریم شہرستانی کی کتاب 'الملل والنحل' سے نقل کیے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اگر محترم کا یہ خیال ہے کہ سلفی مذہب کے عقائد بھی ایسے ہیں تو اللہ حسیبہ۔ اور ہم نے پہلے ائمہ اہل السنۃ سے بہت سارے اقوال نقل کیے ہیں جو ان عقائد کی تردید کے لیے کافی وشافی ہیں۔ آگے بھی ان شاء اللہ اس طرح کے مباحث آتے رہیں گے جن سے ان مذکورہ عقائد کی بخوبی تردید ہو جائے گی۔ یہاں ہم صرف چند ضروری باتیں تحریر کرتے ہیں۔ جو آگے کے مباحث میں ان شاء اللہ کام دیں گی۔

حشوی کا مفہوم اور مصداق

پہلی بات یہ ہے کہ 'حشویہ' کا اطلاق جہمی فرقہ کے لوگ علمائے اہل حدیث پر کرتے ہیں۔ اس لیے اس لفظ کی ذرا تحقیق کرتے ہیں۔ ابن منظور افریقیؒ نے اس لفظ کی خوب تحقیق کی ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

۱- سلفی عقائد ص ۴۷

الحشو من الكلام الذي لا يعتمد عليه و كذلك هو من الناس و حشوة الناس رذالتهم۔ (١)

'حشو' کلام میں اس زائد حصہ کو کہتے ہیں کہ جس پر کوئی اعتماد نہیں ہوسکتا۔ لوگوں میں بھی اس کا اطلاق فضول اور غیر معتمد آدمی پر ہوتا ہے۔ 'حشوۃ الناس' کا اطلاق رذیل اور کمینہ لوگوں پر ہوتا ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

فأول من عرف أنه تكلم في الإسلام بهذا للفظ عمرو بن عبد رئيس المعتزلة وفقيههم وعابدهم فإنه ذكر له عن ابن عمر شيء يخالف قوله فقال كان ابن عمر حشويا نسبته إلى الحشو هم العامة والجمهور۔ (٢)

پہلا وہ آدمی جو معلوم ہوا ہے کہ اس نے اسلام میں اس لفظ 'حشویہ' کو استعمال کیا، وہ معتزلہ کا رئیس اور ان کا فقیہ و عابد عمرو بن عبید ثقفی تھا۔ اس کے سامنے ذکر کیا گیا کہ سیدنا ابن عمرؓ نے کسی چیز میں اس کے قول کے خلاف قول کیا ہے تو اس نے کہا کہ ابن عمر حشوی تھا۔ اسے حشو کی طرف منسوب کیا۔ مراد اس کی اس لفظ سے یہ تھی کہ وہ عام اور جمہور لوگوں کی رائے رکھتا تھا۔

اب معتزلہ اور دیگر فرقے اس لفظ کا اطلاق اس آدمی پر کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کا اثبات اور تقدیر کا اثبات کرے۔

والمعتزلة تعني بذلك كل من أثبت الصفات وأثبت القدر۔ (٣)

پھر اس کے بعد معتزلہ کے اشعری تلامذہ نے یہ لفظ لیا، جو اصلاً معتزلہ کے مخنث ہیں اور معتزلہ فلاسفہ کے مخنث ہیں۔

إن المعتزلة مخانيث الفلاسفة والأشعرية مخانيث المعتزلة۔ (٤)

بلکہ بعض اکابر جیسے یحییٰ بن عمار صفات خبریہ کی نفی کرنے والے اشاعرہ کو 'مونث' سے تعبیر کرتے تھے اور معتزلہ کو 'مذکر' سے۔ یعنی تھے دونوں ہی جہمیہ مگر انہوں نے مردانگی بلکہ بے شرمی کا مظاہرہ کر کے سب صفات کا انکار کیا اور یہ بے چارے اپنے زنانہ پن کی وجہ سے سب کا تو انکار نہ کر سکے البتہ صفات خبریہ کا انکار کیا۔

وكان يحيىٰ بن عمار يقول المعتزلة الجهمية الذكور والأشعرية الجهمية الإناث۔ (٥)

۱- لسان العرب، ۱۲/ ۱۸۰ ۲- بیان تلبیس، ۲/ ۱۲۸ ۳- أیضا، ۲/ ۱۲۹
۴- مجموع الفتاویٰ، ۶/ ۲۱۶ ۵- أیضاً

اور پھر اس لفظ سے انہوں نے ہر اس آدمی کو متہم کیا جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی ان صفات کا اقرار کیا جو ان کے نزدیک 'منکر' تھے اور اس آدمی کو بھی جس نے متکلمین، جہمیہ اور مرجئہ کی بدعات کی مذمت کی۔

وأخذوا ذلك من المعتزلة تلامذتهم من الأشعرية، سموا من أقر بما ينكرونه من الصفات ومن يذم ما دخلوا فيه من بدع أهل الكلام والجهمية والإرجاء حشويا۔ (۱)

خلاصہ یہ ہوا کہ صفات کا اقرار کرنے والا وہ شخص ہے جو بدعات کے مقابلے میں کھڑا ہوا۔ چاہے وہ کلام کی بدعت ہو یا جہمیہ کی بدعتیں اور یا پھر ارجاء کی بدعت۔ جو بھی ان کی مذمت کرتا ہے اس پر اشاعرہ و ماتریدیہ حشوی کا الزام لگا دیں گے۔ یہ تو خیر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی بات ہوئی۔ اب اس کی ایک مثال بھی ملاحظہ فرمالیں۔ وہ یہ ہے کہ ابن الندیم نے اپنی کتاب 'الفہرست' میں شیخ عبداللہ بن سعید بن کلاب کے بارے میں لکھا:

كان من نابتة الحشوية۔ وہ حشویہ گروہ کے ناتجربہ کار لڑکوں میں سے تھے۔

تو اس پر حافظ ابن حجرؒ نے بطور تبصرہ لکھا:

وقول ابن النديم إنه من الحشوية يكون علىٰ طريق السلف في ترك التاويل للآيات والأحاديث المتعلقة بالصفات ويقال لهم المفوضة وعلىٰ طريقته مشى الأشعري في كتابه الإبانة۔ (۲)

ابن الندیم کا ابن کلاب کو حشویہ میں سے قرار دینا یہ معنیٰ رکھتا ہے کہ وہ طریق سلف پر قائم تھے کہ جو آیات اور احادیث صفات سے متعلق ہیں۔ ان کی تاویل نہیں کرتے تھے۔ ایسے لوگوں کو مفوضہ کہا جاتا ہے۔ اسی ابن کلاب کے طریقہ پر امام ابوالحسن اشعری اپنی کتاب 'الابانہ' میں چلے ہیں۔

اس عبارت کا خط کشیدہ حصہ نہ صحیح ہے اور نہ ہمارے اس بحث سے متعلق ہے۔ اس لیے ہم اسے نظر انداز کرتے ہیں۔ اس مبحث سے یہ معلوم ہوا کہ اس لفظ کا اطلاق کون لوگ کرتے ہیں، کن لوگوں پر کرتے ہیں اور کس وجہ سے کرتے ہیں؟ ڈاکٹر صاحب پریشان نہ ہوں کہ ہم نے حافظ ابن حجرؒ کی عبارت کے آخری حصے کو نظر انداز کیا ہے۔ اگر وہ غور و فکر سے کام لیں تو ہم نے ان پر احسان کیا ہے۔ ورنہ اگر ہم اس کو تسلیم کر لیں تو پھر 'حشویہ' کا اطلاق 'مفوضہ' پر ہوگا اور 'مفوضہ' تو بقول ڈاکٹر صاحب اشاعرہ و ماتریدیہ ہی ہیں۔ محترم ڈاکٹر صاحب ایک جگہ لکھتے ہیں:

۱۔ بیان التلبیس ،۲/۱۳۱

۲۔ لسان المیزان ،۳/۳۴۵

اشاعرہ و ماتریدیہ میں متقدمین اور متاخرین صفات متشابہات میں تفویض کرتے تھے۔ یعنی یہ کہتے تھے کہ ہم ان صفات کو مانتے ہیں، لیکن ہم ان کا معنیٰ نہیں جانتے، اللہ تعالیٰ ہی ان کو جانتے ہیں۔ لہٰذا ہمارا ان پر ایمان ہے لیکن ہم یہ نہیں کہتے کہ ان سے مراد ظاہری مطلب ہے یا کوئی ظاہری معنیٰ ہے بلکہ ان سے جو اللہ تعالیٰ کی مراد ہے، ہم اس کو اللہ تعالیٰ ہی کے سپرد کرتے ہیں۔ اس کو اشاعرہ و ماتریدیہ تفویض یعنی اللہ کے سپرد کرنا کہتے ہیں۔ (۲)

تو معلوم ہوا کہ اشاعرہ و ماتریدیہ 'مفوضۃ' ہیں اور 'مفوضۃ' ہی پر ابن الندیم نے بقول حافظ ابن حجر 'حشویہ' کا اطلاق کیا ہے۔ اور پھر اگر بغور حافظ ابن حجرؒ کی عبارت کو دیکھا جائے تو اس میں یہ نہیں ہے کہ 'مفوضۃ' پر یہ اطلاق کون لوگ کرتے ہیں؟ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اگرچہ وضاحت کی ہے کہ معتزلہ اور اشاعرہ مثبت صفات پر اس لفظ کا اطلاق کرتے ہیں۔ مگر حافظ ابن حجرؒ نے اس کی بھی تعیین نہیں کی۔ ممکن ہے یہ بھی معتزلہ کرتے ہوں تو پھر حاصل یہ ہوگا کہ معتزلہ نے دونوں یعنی سلفیہ اور اشاعرہ پر اس خبیث لفظ کا اطلاق کیا ہے مگر سلفیوں نے معتزلہ کے اتباع میں تمہیں پھر اس لفظ سے بدنام نہیں کیا۔ اس لیے کہ وہ ٹھیٹھ سنت پر قائم ہیں۔ اہل بدعت کا اتباع نہیں کرتے، مگر اشاعرہ نے اس معاملہ میں بھی اہل بدعت کے اتباع کا تاج اپنے سر پر رکھ لیا ہے۔ وإلى الله المشتكى۔

اہل بدعت کی علامات

اہل سنت والجماعت کے ائمہ نے اہل بدعت کی بہت ساری علامات بیان کی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ اہل سنت کو مشبہ و مجسمہ قرار دے دیں تو وہ جہمی ہے۔ امام بربہاریؒ فرماتے ہیں:

وإن سمعت الرجل يقول فلان مشبه وفلان يتكلم في التشبيه فاتهمه واعلم أنه جهمي فإذا سمعت الرجل يقول فلان ناصبي فاعلم أنه رافضي۔ (۲)

جب تو ایک شخص کو سنے کہ وہ کہتا ہے، فلان (یعنی اہل سنت کا عالم) مشبہ ہے، اور فلان تشبیہ میں تکلم کرتا ہے، تو تم اسے متہم سمجھو اور جان لو کہ وہ شخص جہمی ہے۔ اور جب تو کسی آدمی کو یہ کہتا سنے کہ فلان شخص ناصبی ہے تو تم سمجھو کہ یہ کہنے والا رافضی ہے۔

یہی بات ابن ابی حاتمؒ نے اپنے والد امام ابو حاتمؒ اور امام اوزاعیؒ سے نقل کی ہے۔ مگر اس میں کچھ تفصیل بھی ہے۔ فرماتے ہیں:

۱- سلفی عقائد، ص ۳۲

۲- شرح السنۃ، ۱۰۹

وعلامة أهل البدع الوقيعة في أهل الأثر وعلامة الزنادقة تسميتهم أهل السنة حشوية يريدون إبطال الآثار وعلامة الجهمية تسميتهم أهل السنة مشبهة، وعلامة القدرية تسميتهم أهل الأثر مجبّرة وعلامة المرجئة تسميتهم أهل السنة مخالفة ونقصانية وعلامة الرافضة تسميتهم أهل السنة ناصبة۔ (۱)

تمام اہل بدعت کی 'مشترک' علامت یہ ہے کہ وہ اہل الحدیث پر طعن کرتے رہتے ہیں۔ مثلاً زنادقہ اہل حدیث کو 'حشویہ' کا نام دیتے ہیں۔ اصل میں وہ احادیث کو باطل قرار دینا چاہتے ہیں۔ اور جہمیہ فرقہ اہل السنّت کو مشبہ کا نام دیتے ہیں اور قدریہ فرقہ اہل اثر کو مجبرہ کا نام دیتے ہیں۔ اور مرجئہ فرقہ اہل سنت کو مخالفہ اور نقصانیہ کا نام دیتے ہیں اور رافضہ فرقہ اہل سنت کو ناصبہ کا نام دیتے ہیں۔

یہ ان کے علامات ہیں جس نے بھی اہل سنت کو کوئی نام دیا۔ تو معلوم ہو جائے گا کہ وہ کس فرقے کا رکن رکین ہے؟ گویا ان کا الزام لگانا اہل سنت پر ان کے مذہب کا پردہ فاش کر دے گا، الحمد للہ رب العالمین

جرکسی اور دفاعِ اہل بدعت

اس درج بالا عبارت سے احباب پر یہ واضح ہو گیا کہ ڈاکٹر صاحب اور ان کے 'امام العصر جرکسی' کس فرقے سے تعلق رکھتے ہیں؟ جرکسی نے 'تبیین کذب المفتری' لابن عساکرؒ کا مقدمہ پورا اہل سنت کی توہین اور اہل بدعت کی تحسین کے لیے وقف کیا ہے۔ جن کو وہ اپنی جہمیت کی وجہ سے 'حشویہ' قرار دیتا ہے۔ اس مقدمہ میں قدریہ کے بانی معبد بن خالد جہنی کا بھی دفاع کیا ہے اور یہ تو ہم نے بیان کیا ہے کہ شیخ مصطفیٰ صبری جو ان کا محسن اور راہنما بھی ہے نے ان کو قدری قرار دیا ہے، تو پھر کیوں وہ ان کا دفاع نہ کرتے؟ لکھتے ہیں:

وقد سمع هناك معبد بن خالد الجهني من يتعلل في المعصية بالقدر فقام بالرد عليه ينفي كون القدر سالبا للاختيار في أفعال العباد وهو يريد الدفاع عن شرعية التكاليف فضاقت عبارته وقال لا قدر والأمر أنف ولما بلغ ذلك ابن عمر تبرأ منه فسمي جماعة معبد قدرية۔ (۲)

معبد بن خالد جہنی نے بصرہ میں ایک آدمی کو سنا کہ وہ اپنی معصیت کے لیے تقدیر کو بہانہ اور علت قرار دیتا ہے۔ تو معبد بن خالد نے اس پر اس لیے تنقید کی کہ تقدیر اختیارِ بندہ کو سلب نہیں کرتا، کوئی عمل کرتے وقت۔ وہ اصلاً شرعی احکام کا دفاع کرنا چاہتا تھا۔ مگر اس کی عبارت اصل مفہوم ادا

۱- شرح أصول الاعتقاد ص ۲۰۱،۲۰۲
۲- مقدمہ تبیین ص ۱۱

کرنے سے قاصر رہ گئی اور کہا: تقدیر نہیں ہے۔ اختیار فعل نئی چیز ہے۔ جب سیدنا ابن عمرؓ تک یہ بات پہنچ گئی تو انہوں نے اس سے براءت کا اظہار کیا اور پھر معبد بن خالد کے گروہ کو قدریہ کے نام سے موسوم کیا۔

یہ سارے خرافات جہمیہ کے اس 'امام العصر جرکسی' نے صرف اپنی قدریت کو چھپانے اور ان کی مظلومیت کو دکھانے کے لیے کیا، کیا زبان کے پھسلنے پر اتنا بڑا ہنگامہ ہوسکتا ہے؟ کیا سیدنا ابن عمرؓ اور دیگر اکابر اتنے گئے گزرے تھے کہ اس بات کا لحاظ بھی نہیں کیا کہ ان کی عبارت اصل مفہوم کے ادا کرنے سے قاصر رہ گئی ہے؟ کیا خود معبد بن خالد کے پاؤں میں زنجیر پڑی تھی کہ وہ سیدنا ابن عمرؓ کے پاس جاتا اور انہیں یہ باتیں بتاتا کہ میرا یہ مطلب ہرگز یہ نہیں تھا۔ میرا وہی عقیدہ ہے جو آپ کا ہے۔ اور کیا وہ اپنے حلقے میں بھی یہ بات نہیں کہہ سکتا تھا کہ میرے مطلب کو لوگ سمجھ نہیں سکے، کیونکہ میری عبارت مجمل یا مبہم تھی۔ میرا وہی عقیدہ ہے جو تمام مسلمانوں کا ہے۔ اگر ان باتوں میں سے کچھ بھی نہیں ہوا، تو پھر یہ اس بات کا صریح اور واضح قرینہ ہے کہ یہی اس شخص کا عقیدہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ائمہ اہل سنت نے اپنی اپنی کتابوں میں اس بات کا ذکر کیا ہے کہ معبد بن خالد الجہنی کا یہی عقیدہ تھا۔ امام آجری یحییٰ بن یعمر سے نقل کرتے ہیں:

كان أول من قال في هذا القدر بالبصرة معبد الجهني۔ (۱)

اور ایک جگہ لکھتے ہیں:

فحججت أنا و حميد بن عبد الرحمن الحميدي حجة۔ (۲)

لما تكلم معبد الجهني بما تكلم به في شان القدر فأنكرنا ما جاء به (۳)

یحیی بن یعمر اور حمید بن عبدالرحمٰن کا فأنكرنا ما جاء به کہنا کیا مطلب رکھتا ہے؟ کہ وہ شریعت اور *احکام شریعت کا دفاع کر رہے تھے تو ہم نے اس کو منکر جانا؟ ہوش و حواس سے کام لینے کی ضرورت ہے۔*

اور امام لالکائی نے یونس بن عبید سے یہ نقل کیا کہ

أدركت البصرة وما بها قدري إلا سنسوية ومعبد الجهني وآخر ملعون في بني عوافه۔ (٤)

میں نے بصرہ اس وقت پایا، جب اس میں کوئی قدری شخص نہیں تھا سوائے، سنسویہ، معبد جہنی اور بنو عوافہ کے ایک ملعون آدمی کے۔

۱- الشریعہ، ص ۲۱۵، ۲۱۴
۲- أیضا
۳- أیضا
۴- شرح الاصول، ۲/ ۸۲۶

جہم بن صفوان کا دفاع

ہم اس کی تفصیل میں نہیں جاتے احباب 'السنۃ' لابن ابی عاصم، الشریعہ' للآجری، اور 'شرح الاصول' لابی القاسم لالکائی کی طرف رجوع کریں۔ اس لیے کہ یہ ہمارا موضوع نہیں ہے۔ ہم صرف جہمیہ کے اس 'امام العصر جرکسی' کے 'کارنامے' ظاہر کرنا چاہتے تھے۔ پھر اس صاحب نے 'جہم بن صفوان' کی صفائی یوں بیان کی:

کان مقاتل بن سلیمان ینشر هناك نحلته في التجسیم فأخذ جهم یرد علیه وینفي ما یثبته مقاتل فأفرط في النفي حتیٰ قال إن الله لا یوصف بما یوصف به العباد۔ ولم یفرق بین الاشتراك في الاسم والاشتراك في المعنیٰ والممنوع هو الثاني دون الأوّل۔ (۱)

مقاتل بن سلیمان وہاں اپنے افکار پھیلاتے تھے تجسیم کے بارے میں۔ جہم نے ان پر رد کرنا شروع کیا جو وہ ثابت کرتے یہ اس کو نفی کرتے تھے۔ تو نفی میں افراط کیا، یہاں تک کہا کہ ''اللہ تعالیٰ اس صفت سے موصوف نہیں ہو سکتے جس سے بندے موصوف ہیں۔'' مگر اس نے اشتراک فی الاسم اور اشتراک فی المعنیٰ میں فرق نہیں کیا۔ ممنوع یہ دوسری چیز ہے پہلی نہیں۔ اس سے پہلے لکھا ہے کہ

لما قام حارث بن سریج بخراسان ضد الأمویة داعیا إلی الکتاب والسنة اعتضد بجهم بن صفوان۔ (۲)

جب حارث بن سریج خراسان میں امویوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے، قرآن وسنت کی طرف دعوت دیتے ہوئے، تو اس کام میں جہم بن صفوان سے مدد لی۔

یہ بات تو تاریخ سے ثابت ہے کہ جہم نفی میں مبالغہ کرتا تھا، اور مقاتل اثبات میں مبالغہ کرتا تھا۔ مگر جو تفسیر اب ان کی چھپی ہے اس میں تجسیم نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ اور شہرستانی کی عبارت سے بھی ان کے اس عیب سے براءت معلوم ہوتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

فأما أحمد بن حنبل و داؤد بن علي الأصبهاني وجماعة من السلف فجروا علی منهاج السلف المتقدمین علیهم من أصحاب الحدیث، مثل مالك بن أنس ومقاتل بن سلیمان (۳)

۱- مقدمۃ، ص ۱۳ ۲- ایضاً

۳- الملل، ۱/۱۰۴

یہاں اتنے ہی اشارات پر اکتفا کرتے ہیں، مگر یہ بات کرنا کہ انہوں نے مقاتل کی مخالفت میں نفی میں افراط کیا تاریخی طور پر درست نہیں ہے۔ اپنے مذہب کا اظہار اس نے ترمذ میں شروع کیا تھا، البتہ اس کا مقاتل سے مناظرہ رہتا تھا۔ امام ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ مقاتل نے نوح الجامع کی ماں سے مرو میں نکاح کیا تھا۔ اور پھر اس کی جامع مسجد میں خطبہ دیتے اور وعظ کرتے تھے۔ تو جہم ان کے پاس آئے اور بیٹھ گئے۔ ان کے درمیان منازعہ ہو گیا، اور دونوں نے ایک دوسرے کے خلاف کتاب لکھ لی۔

وقال ابن عدي ثنا محمد بن علي إجازة قال حدثنا العباس المصعب قال قدم مقاتل مرو فتزوج بأم أبي عصمة نوح ابن أبي مريم و كان يقص في الجامع فقدم عليه جهم فجلس إليه فوقعت بينهما فوضع كل واحد منهما على الآخر كتابا ينقض على صاحبه۔ (۱)

یہ بات بھی ثابت ہے کہ وہ حارث بن سریج التیمی کا کاتب تھا۔

و كان كاتبا للأمير الحارث بن سريج التيمي الذي توثب على عامل خراسان نصر بن سيار۔ (۲)

چونکہ وہ مؤرخین کے بقول كان ذا أدب و نظر و ذكاء وفكر و جدال ومراء۔ ادیب، زبان آور، ذہین، مناظرہ باز تھا۔ اس لیے اس کو حارث بن سریج نے کاتب مقرر کیا تھا۔ مگر 'امام العصر جرکسی' نے اس کو دوسرا رنگ دیا ہے جیسا کہ گزر گیا۔ لما قام سريج بخراسان ضد الأموية داعيا إلى الكتاب والسنة اعتضد بجهم۔ (۳) تاکہ لوگ جہم کو دین کا خادم اور قرآن وسنت کا داعی سمجھیں۔

حالانکہ محققین کے نزدیک وہ مسلمان ہی نہیں تھا، چالیس دن اس نے نماز نہیں پڑھی، وكلم الله موسىٰ تكليماً کے بارے میں کہتا تھا، اگر میرے بس میں ہوتا، تو میں قرآن سے اس آیت کو مٹا دیتا، تو ایسے شخص سے قرآن وسنت کی دعوت میں مدد لینے کی آخر کیا تک ہے؟ مگر وہ چونکہ 'امام العصر جرکسی' کے مقتدا ہیں، اس لیے 'امام العصر جرکسی' جہم کے عیوب کو بھی 'خوبی' بنا کر پیش کرتا ہے، محققین نے اس کے بارے میں لکھا ہے کہ هلك في زمان صغار التابعين وما علمته روى شيئا لكنه زرع شرا عظيما۔ (٤) صغار تابعین کے زمانے میں جہم بن صفوان مر گیا، میرے علم میں نہیں ہے کہ انہوں نے کوئی بات روایت کی

۱- تاریخ الاسلام، ۹/ ۴۱۷
۲- تاریخ الاسلام ص ۳۶
۳- مقدمۃ، ص ۱۲
۴- لسان المیزان، ۲/ ۱۷۵

ہو، لیکن اس نے بہت بڑا شر بویا ہے۔

اس سے واضح ہے کہ وہ لائق تحسین شخص نہیں ہے، بلکہ قابل صد مذمت زندیق تھا۔ عامله الله بغضبه۔ 'امام العصر جرکسی' آگے وہ بات لکھتے ہیں جس کے لیے یہ طویل تمہید رکھی گئی تھی۔

وتنسب لجهم آراء وليس له فرقة تنتمي إليه بعده ونسبة غالب من نسب إليه من قبيل النبز بالالقاب۔ (۱)

جہم کی طرف مختلف آراء کی نسبت کی جاتی ہے لیکن اس کا کوئی ایسا فرقہ نہیں ہے جو اس کی طرف منسوب ہو، اور اکثر وہ لوگ جو اس کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں تو وہ برے نام رکھنے اور بدنام کرنے کی قبیل سے ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ دن کی روشنی میں ایسی بات صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں جو خوف خدا سے خالی ہو، کیا 'بشر مریسی' نے جہم کے بعد اس کی آرا کی روشنی میں کتاب نہیں لکھی ہے، جس کی تردید شیخ اہل السنۃ امام دارمی نے 'النقض' کے نام سے کی ہے۔ یہ امام اہل سنت والجماعت امام احمدؒ کی کتاب 'الرد علی الزنادقۃ' کن لوگوں کی تردید میں ہے؟ یہ 'الرد علی الجہمیۃ' کے نام سے ابن ابی حاتمؒ، امام دارمی، شیخ ابن مندہؒ وغیرہ کی کتابیں کیا فضول محض ہیں اور کیا 'جہمیہ' فرقے والے لوگ غافل بیٹھے ہیں؟ اگر ہاں تو پھر 'اساس التقدیس'، 'السیف الصقیل' وغیرہ کن کی کتابیں ہیں؟

اصل بات یہ ہے کہ جب جہمیہ کو یہ پتلا چلا کہ اگر ہم اپنے نام سے اپنا مذہب جاری کریں گے تو ہمارا انجام وہی ہوگا جو جعد بن درہم، اور جہم بن صفوان کا ہوا، تو انہوں نے یہ مناسب جانا کہ مختلف ناموں سے اپنے عقائد کی ترویج کریں تاکہ انہیں دینی مذاہب کا حصار بھی حاصل ہو، اور اپنے افکار کی ترویج بھی کر سکیں۔ جیسا کہ رازی نے شافعیہ میں اور محمد شجاع ثلجی نے حنفیہ میں اور ابن الجوزی نے حنابلہ میں پناہ لے لی۔ بات یہ نہیں ہے کہ جہمی لوگ اور جہمیہ فرقہ ختم ہو گیا، بلکہ انہوں نے طریقہ کار کو بدل دیا، جیسا کہ ہمارے زمانے میں منکرین حدیث نے حنفی مذہب کو ڈھال بنالیا ہے۔ بصیرت رکھنے والے جہمیوں کو جانتے ہیں۔

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش
من انداز قدت را می شناسم

حشویت کے اطلاق کی نئی وجہ

جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے 'حشویۃ' کا اور سبب بتایا، جس کا حقیقت سے دور کا بھی تعلق نہیں

۱۔ مقدمۃ، ص ۱۲

ہے۔لکھا:

وكان الحسن البصري من جلة التابعين وممن استمر سنين ينشر العلم في البصرة ويلازم مجلسه نبلاء أهل العلم وقد حضر مجلسه يوما أناس من رعاع الرواة ولما تكلموا بالسقط عنده قال ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي جانبها فسموا الحشوية ومنهم أصناف المجسمة والمشبهة۔ (۱)

حسن بصری بزرگ تابعین میں سے تھے اور سالہا سال بصرہ میں علم کی نشر واشاعت کی۔ ان کی مجلس میں بڑے بڑے علماء تشریف فرما ہوتے تھے۔ ایک دفعہ ان کی مجلس میں کچھ بے علم رواۃ حدیث لوگ حاضر ہوگئے، اور جب انہوں نے ان کے پاس فضول قسم کی باتیں کیں، تو انہوں نے فرمایا: ان لوگوں کو اس مجلس کے ایک جانب میں بٹھا دو۔ اسی سے ان کا نام 'حشویہ' پڑ گیا اور انہی لوگوں میں سے مجسمہ اور مشبہہ کے اصناف بھی ہیں۔

ہم کہتے ہیں: اس روایت پر من گھڑت ہونے کے آثار بہت نمایاں اور صاف دکھائی دیتے ہیں۔ ہم چند آثار بیان کریں گے۔

۱- پہلا اثر یہ ہے کہ 'اسناد' کی بحث تابعین کے دور میں شروع ہوگئی کہ یہ راوی ثقہ ہے یا مجروح؟ کیوں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین تو اہل سنت والجماعت کے نزدیک کل عادل ہیں۔ اگرچہ بعض لوگوں کا اس میں اختلاف موجود ہے۔ تو وہاں رجال کی بحث ہی نہیں تھی۔ یہی بات امام مسلم نے مقدمہ میں امام ابن سیرینؒ سے نقل کی ہے:

لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا سمّوا لنا رجالكم۔ (۲)

لوگ اسناد کے بارے میں نہیں پوچھتے تھے، مگر جب فتنہ پڑ گیا تو لوگ کہتے تھے کہ سند بھی بیان کرو۔

اور حسن بصریؒ کا انتقال ۱۱۰ھ میں ہوا ہے۔ ان کے ۱۰۰ دن بعد ابن سیرین کا انتقال ہوا ہے۔ تو وہ ضعیف اور ثقہ رواۃ کے درمیان تمیز کرنے کا دور نہیں تھا۔ پھر اگر تھا تو بالکل ابتدائی دور تھا، اس میں یہ کہنا کہ وقد حضر مجلسه يوما أناس من رعاع الرواة بالکل بے بنیادی بات ہے۔

پھر اگر واقعی ایسا ہوا ہے تو پھر حسن بصری کی ذمہ داری یہ بنتی تھی کہ انہیں فضول اور ساقط روایات کے بیان کرنے سے متنبہ کرتے، نہ کہ انہیں جانب حلقہ میں دھکیل دیتے۔ ناقص اور فضول بات کرنا کوئی جرم تو نہیں ہے اور پھر یہ کس طرح تصور کیا جا سکتا ہے جبکہ حسن بصری خود بھی 'مراسیل' بیان کرتے تھے، جو مضبوط

۱- مقدمہ تبیین، ص۱۱ ۲- الصحیح لمسلم، ص۱۰

بھی نہیں ہوتے تھے، بلکہ ہوا کی طرح مراسیل تھے؟!

۲- دوسرا اثر یہ ہے کہ اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حسن بصری بہت زود رنج آدمی تھے۔ وہ شاید یہ چاہتے تھے کہ لوگ میری مجلس میں آنے سے پہلے 'ولی' بنیں، ورنہ ایک دن کی تکلم بالسقط سے کیوں انہیں جانب حلقہ میں دھکیلا؟

ہمارا خیال یہ ہے کہ جس آدمی نے حسن بصریؒ کے بارے صرف دو تین واقعات سنے ہوں وہ بھی اس بات کا یقین نہیں کر سکتا۔ وہ علم اور ادب کے سنگم تھے ان کی مجلس میں بہت کمزور لوگ علم و عمل میں ترقی کرتے تھے، مگر یہاں کوئی اور رنگ ہے کہ وہ صرف چند ہی باتوں سے ایسے ملول ہوئے کہ خود ان لوگوں کو مخاطب کرنا بھی گوارا نہیں کیا، بلکہ اوروں کو فرمایا: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقه۔

۳- تیسرا اثر یہ ہے کہ میں اپنے شاگردوں سے کہتا ہوں کہ انہیں فلاں جگہ بٹھاؤ، تو اس سے نام کس طرح پڑتا ہے؟ نام تو اس وقت پڑتا ہے۔ جب کوئی 'نیا پن' اس میں موجود ہو کہ اس بنا پر ان کو دیگر لوگوں سے منفرد شمار کیا جا سکتا ہو۔ مثلاً 'غندر'، مثلاً کسائی، 'تکلم بالسقط' سے یہ نام کس طرح پڑ گیا، سمجھ میں نہیں آتا۔

کلاس میں ایک طالب روزانہ کہتا تھا کہ مجھے بخار ہے، چھٹی دو استاد جی! استاد نے کچھ دن بعد اسے 'بخاری' سے مخاطب کیا۔ تو بعد میں طلبہ میں اسی نام سے وہ مشہور ہو گیا۔ واصل کو اعتزل عنا سے معتزلی نہیں کہا گیا بلکہ اس نے مقابل میں دوسرا حلقہ بنایا، اور پھر 'نیا مسئلہ' کھڑا بھی کیا۔ لہٰذا اُدھر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ مگر یہاں بات صاف نہیں ہے۔

۴- چوتھا اثر یہ ہے کہ اس روایت سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ 'حشویہ' کا نام پھر سلفیہ پر کس طرح چپک گیا حالانکہ اس زمانے میں تو بقول ڈاکٹر صاحب سلفی نہیں تھے، وہ تو ابن حامد ۴۰۳ھ کے اصحاب سے شروع ہوئے ہیں۔

اگر جواب میں کہا جائے کہ عقیدہ کی بنا پر انہیں اسی نام سے متہم کیا گیا ہے، ہم کہیں گے کہ اس روایت سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ ان کو 'حشویہ' عقائد کی بنا پر حسن بصریؒ نے کہا تھا۔ اس بات کا ایک قرینہ یہ ہے کہ خود 'امام العصر جرکسی' نے بھی ہماری تائید کی ہے۔ اسی لیے تو و منهم أصناف المجسمة والمشبهة کے الفاظ رکھ دیے۔ اگر عقائد کی بنیاد پر انہیں 'حشویہ' کہا گیا ہوتا، تب اس اضافے کی کوئی گنجائش نہیں تھی۔

۵- پانچواں اثر یہ ہے کہ 'امام العصر جرکسی' انتہائی بے بسی کے عالم میں بغیر حوالہ بات کرتے ہیں۔ اگر

صحیح سند مل جائے تو فبہا، ورنہ گری پڑی سند سے کام چلا لیتے ہیں۔ اگر وہ بھی نہ ملے، تب خود بات گھڑ لیتے ہیں۔ یہاں دیکھیے کہ 'امام العصر جرکسی' نے یہ بات بلاحوالہ بیان کی ہے اور بغیر سند بات اہل علم کی دنیا میں مقبول نہیں ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر ہم سمجھتے ہیں کہ یہ محض افسانہ ہے۔

آخری بات محترم ڈاکٹر صاحب کے لیے یہ ہے کہ مقاتل بن سلیمان کے مزعوم خبیث قول سے یہ لوگ پہلے ہیں۔ پس معلوم ہوتا ہے کہ حشویہ، مجسمہ اور مشبہہ سے متقدم ہیں۔ گویا وہ ان کا اصل ہے۔ تو جب سلفی حشوی ہوئے اور مجسمہ و مشبہہ پھر بعد میں ان میں پیدا ہوئے ہیں۔ تو گویا اصل سلفی ہوئے، پھر انہوں نے مشبہہ اور کرامیہ وغیرہ سے کیسے عقائد اخذ کیے؟ یہ بہر حال ڈاکٹر صاحب جان سکتے ہیں۔

پھر اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ 'سلفی' حسن بصریؒ کے دور میں بھی تھے۔ ڈاکٹر صاحب ان دو سوالات کا سامنا کریں گے، تو ان کے وزن کو بھی سمجھ جائیں گے۔ اس لیے کہ مجسمہ، مشبہہ، کرامیہ وغیرہ سارے بعد میں پیدا ہو گئے۔ فلم تبق إلا السلفية المحضة۔ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے یہ بات اس لیے وضع کی ہے تاکہ لوگوں کے دلوں میں یہ بات ڈال دیں کہ اس نام کا استعمال سلف نے مبتدعین کے لیے کیا ہے، مگر یہ اکائی اس سے نہ جڑ سکی۔ اصل بات یہ ہے کہ اس لفظ کا اطلاق مبتدعین نے سلف صالحین پر کیا ہے۔ بلکہ اس کا ایجاد معتزلہ نے کیا ہے۔ جیسا شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

أول من ابتدع الذم بها المعتزلة الذين فارقوا جماعة المسلمين فاتباع سبيل المعتزلة دون سبيل سلف الأمة ترك للقول السديد الواجب في الدين واتباع لسبل المبتدعة الضالين۔ (۱)

اول وہ گروہ جس نے اس لفظ سے مذمت کو ایجاد کر لیا، وہ معتزلہ کا وہ گروہ تھا جو مسلمانوں کی جماعت سے الگ ہو گیا تھا۔ پس معتزلہ کے طریقہ کی اتباع کرنا اور سلف امت کے اتباع کو چھوڑ دینا، اس درست قول کو چھوڑ دینا ہے جو دین میں واجب ہے اور گمراہ معتزلہ کے راستہ کو اپنانا ہے۔

جرکسی کی قلابازیاں

مگر جہمیہ کا 'امام العصر جرکسی' اسی بات پر مصر ہے، بلکہ کہتا ہے کہ عمرو بن عبید سے وہ قول اگر ثابت بھی ہو جائے تو حسن بصریؒ کے قول کو نفی نہیں کرتا ہے۔ الفاظ یہ ہیں:

فهل تلقيب عمرو بن عبيد لابن عمر رضي الله عنه بالحشوي إفكا وزورا على تقدير ثبوت ذلك عنه يمنع من تلقيب الحسن البصري لطوائف

۱۔ مجموع الفتاویٰ، ۴/ ۸۹

المجسمة حشوية و صدقا فاضحك ثم اضحك على عقل من يأبى هذا التلقيب۔ (۱)

ہم کہتے ہیں کہ کہ اگر لفظ 'حشوی' کے اس استعمال سے انکار کرنے والے کی عقل ہنسنے کی مستحق ہو تو اسے ماننے والے کو یہ کہا جائے گا کہ

برین عقل و دانش بباید گریست

اس کی وجہ یہ ہے کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے 'السیف الصقیل' کے حاشیہ میں بھی وہی بات دہرائی ہے، مگر اس قول کے لیے کسی ماخذ کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ (۲) مگر یہاں آ کر اس نے وضع کا بھانڈا خود پھوڑ دیا۔ یہاں کہتے ہیں کہ حسن بصریؒ نے مجسمہ کے طوائف کو حشویہ قرار دیا تھا:

من تلقيب الحسن البصري لطوائف المجسمة حشوية حقا و صدقا

یہ عبارت ملاحظہ کریں۔ اور پھر یہ دیکھیں:

وقد حضر مجلسه يوما أناس من رعاع الرواة ولما تكلموا بالسقط عنده قال ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي جانبها فسموا الحشوية، ومنهم أصناف المجسمة و المشبهة۔ (۳)

کتنا فرق ہے؟! یعنی وہاں کہا کہ ساقط روایات کو بیان کرنے والے افراد کو یہ نام دیا، پھر مجسمہ اور مشبہہ کو خود اس میں شامل کر لیا، اور یہاں کہتا ہے کہ خود حسن بصریؒ نے مجسمہ کو 'حشویہ' قرار دیا ہے، انا للہ وانا الیہ راجعون۔

ہم یہ بات بھی مان لیتے، مگر دو چیزیں اس میں مانع ہیں۔ ایک تو یہ کہ صفات الٰہی بیان کرنے والے رواۃ پر تابعین کے دور میں نکیر ثابت نہیں ہے۔ سب سے پہلے جس آدمی سے صفات الٰہیہ کی بعض احادیث کو بیان کرنے پر نکیر ثابت ہے، وہ امام مالکؒ ہیں۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ میں نے امام مالکؒ سے إن اللہ خلق آدم علیٰ صورته اور إن اللہ یکشف عن ساقه وغیرہ احادیث کے بارے میں سوال کیا، تو انہوں نے اس کا سخت انکار کیا، اور ان کو بیان کرنے سے منع کیا۔ ان سے کہا گیا کہ اہل علم تو ان کو بیان کرتے ہیں۔ فرمایا: کون؟ کہا گیا: ابن عجلان، ابوالزناد سے۔ فرمایا: ابن عجلان ان چیزوں کو نہیں جانتے تھے، وہ عالم نہیں تھے۔ اور ابوالزناد کے بارے میں فرمایا: وہ موت تک ان حکمرانوں کے عامل رہے۔

۱- العقیدۃ والکلام، ص ۵۲۱

۲- دیکھیے: العقیدۃ وعلم الکلام، ص ۴۲۴

۳- مقدمۃ التبیین، ص ۱۱

قال ابن القاسم سألت مالكا عمن حدث بالحديث الذي قالوا إن الله خلق آدم علىٰ صورته، والحديث الذي جاء "إن الله يكشف عن ساقه" وإنه يدخل يده في جهنم حتىٰ يخرج من أراد، فأنكر مالك ذلك إنكارا شديدا ونهى أن يحدث بها أحد۔ فقيل له إن ناسا من أهل العلم يتحدثون به۔ فقال من هو؟ قيل ابن عجلان عن أبي الزناد۔ قال لم يكن ابن عجلان يعرف هذه الأشياء ولم يكن عالما وذكر أبا الزناد وقال لم يزل عاملا لهؤلاء حتىٰ مات۔ (۱)

امام مالک کے اس انکار کی کیا وجہ ہے؟ تو اس کی دو توجیہات منقول ہیں۔ ایک خود امام ذہبیؒ نے کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ احادیث ثابت نہیں تھیں۔ تو جس شخص کے نزدیک کوئی حدیث ثابت ہی نہ ہو تو وہ پھر اس کے انکار میں معذور ہوتا ہے، جیسا کہ جس شخص کے نزدیک کوئی حدیث ثابت ہو جائے، تو وہ اس سے استناد کرنے میں معذور ہوتا ہے۔

قلت أنكر الإمام ذلك لأنه لم يثبت عنده ولا اتصل به فهو معذور، كما أن صاحبي الصحيحين معذوران في إخراج ذلك أعني الحديث الأوّل والثاني لثبوت سندهما۔ (۲)

ہمارے نزدیک یہی وجہ قابل ترجیح ہے کیونکہ امام مالکؒ نے ابن عجلان، اور ابو الزناد پر جرح کی ہے، یہ ان کے نزدیک عدم ثبوت کی دلیل ہے لیکن کچھ دیگر اکابر کا کہنا ہے کہ یہ انکار اس لیے کیا تھا کہ کمزور لوگوں کے سامنے اسے بیان نہ کیا جائے کیونکہ ان احادیث سے ان کا دین خراب ہو جاتا ہے۔ وہ علم اور عقل کے اس مقام پر فائز نہیں ہیں کہ ان کا صحیح مفہوم جان سکیں۔

ولكن كان من العلماء في القرن الثالث من يكره روايته ويروى بعضه كما يكره رواية بعض الأحاديث لمن يخاف أن نفسه يهلك ويفسد دينه كما قال عبد الله بن مسعود ما من رجل يحدث قوماً حديثا لم تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم۔ (۳)

ضعیف العقل لوگوں کے سامنے ایسی احادیث کا بیان کرنا ان کو فتنہ اور آزمائش میں ڈالنے کے مترادف ہے۔

۱- سیر أعلام النبلاء للذہبی، ۶/ ۱۱۱۳۵ ۲- أیضاً
۳- بیان التلبیس، ۶/ ۳۷۴

اس سے معلوم ہوا کہ امام مالکؒ کے انکار کا سبب وہ نہیں ہے جو جہمیہ لوگوں کو سمجھاتے ہیں، بلکہ ان دو وجوہات میں سے ایک تھا، ہم یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ سب سے پہلے صفات الٰہی کی بعض احادیث کے بیان پر نکیر دور تبع تابعین میں ثابت ہے۔ اس سے پہلے قطعاً ثابت نہیں ہے، تو جو شخص جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کی درج بالا عبارت میں ولما تکلموا بالسقط عنده سے یہ مراد لیتا ہے کہ انہوں نے احادیث صفات پر تکلم کیا، تو اس سے پہلے یہ ثابت کرنا ہوگا کہ تابعین کے دور میں بھی صفات الٰہیہ کی بعض احادیث کے بیان کرنے والے افراد پر نکیر ہوتی رہی ہے اور صحیح سند سے ثابت کرنا ہوگا، ورنہ ایسے جہمی دعاوی سے مسائل ثابت نہیں ہوتے۔ اور دوسری مانع چیز یہ ہے کہ پھر ان جہمیوں کو یہ بھی ثابت کرنا ہوگا کہ حسن بصریؒ کے دور میں بھی مجسمہ موجود تھے، حالانکہ خود 'امام العصر جرکسی' نے پہلا شخص 'مقاتل بن سلیمان المتوفی ۱۵۰ھ متعین کیا ہے۔(۱)

اور دوسری جگہ لکھا ہے کہ

ولأهل هذه النحلة السخيفة في جميع أدوار تاريخ ولا سيما في أيام ضعف الإسلام فتن كقطع الليل المظلم لابأس من الإشارة هنا إلى بعضها استذكارا للماضي لتزداد تبصرا في شؤون المستقبل والتاريخ يحدثنا أنهم سألوا الإمام ابن جرير۔ (۲)

یعنی اس نحیف گروہ کے فتن ہر زمانہ میں رہے، جیسے اندھیری رات کے سیاہ ٹکڑے۔ ہم بعض کی طرف یہاں اشارہ کریں گے تاکہ تمہاری بصیرت میں اضافہ ہو، اور مستقبل میں تمہیں کام دے دیں۔ پھر ابن جریرؒ سے شروع کیا۔ حالانکہ یہ تو بہت بعد کا آدمی ہے۔

اس لیے ہم کہتے ہیں کہ حسن بصریؒ کے اس قول سے اگر وہ ثابت بھی ہو جائے تو یہ ثابت کرنا کہ انہوں نے مجسمہ کو ایک حلقہ کی جانب میں لوٹانے کا حکم فرمایا تھا، ان دو باتوں کے ثبوت کا محتاج ہے۔ اگر یہ دو باتیں ثابت نہ ہو جائیں تو یہ مقدمہ ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس وجہ سے ہم نے کہا تھا کہ

برین عقل و دانش بباید گریست

باقی یہ کہنا کہ 'شفاء الغلیل' للخفاجیؒ اور 'ذیل لب الالباب' للعجمیؒ میں اس کا تذکرہ ہے تو یہ کچھ فائدہ نہیں دے سکتا، کیونکہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ بسند صحیح اس بات کو ثابت کیا جائے، نفس تذکرہ کسی مسئلے کا کسی کتاب میں اس بات کا ثبوت نہیں ہوتا کہ وہ بسند صحیح اس شخص سے منقول ہے اور پھر جب وہ کتابیں حاطب اللیل

۱- دیکھیے مقدمہ، ص ۱۲

۲- مقالات، ص ۲۴۰

متاخرین کی بھی ہوں۔ اس کے لیے ہم مثال پیش کرنے کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔

یہ طویل بات ہم نے صرف اس لیے ذکر کی، کہ ڈاکٹر صاحب نے اس اعتراض پر عنوان 'مشبہہ حشویہ' کا لگایا ہے۔

مشبہہ گروہ کا تعین ضروری ہے

دوسری بات یہ ہے کہ 'مشبہہ' کی تعریف ابوالمظفر اسفرائنی نے یہ کی ہے:

وجملة المشبهة صنفان صنف منهم يشبه ذاته بغيره من الذوات وصنف منهم يشبه صفاته بصفات أغياره۔ (۱)

مشبہہ کی کل دو قسمیں ہیں ایک وہ قسم ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کو مخلوقات کی ذوات سے مشابہ قرار دیتی ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات کے مشابہ قرار دیتی ہے۔

اور یہ بات تو روز روشن کی طرح واضح ہے کہ سلفی نہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو مخلوق کی ذات کی طرح قرار دیتے ہیں اور نہ ان کی صفات کو مخلوق کی صفات کی طرح قرار دیتے ہیں۔ عبدالکریم شہرستانیؒ نے 'مشبہہ' کے عنوان کے تحت امام احمد بن حنبلؒ اور امام داؤد بن علی اصفہانیؒ کا تذکرہ کیا اور اس میں ان کا یہ قول بھی نقل کیا:

قالوا نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتاويل بعد أن نعلم قطعا أن الله عزوجل لا يشبه شيئا من المخلوقات وإن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره۔ (۲)

ہم اس چیز پر ایمان رکھتے ہیں جو کتاب وسنت میں وارد ہے، ہم تاویل کو ہاتھ نہیں لگاتے، اس کے بعد کہ ہم جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات میں سے کسی چیز کے ساتھ مشابہ نہیں ہے۔ اور جو چیز بھی وہم میں متمثل ہوتی ہے تو اللہ تعالیٰ ان کا خالق اور مقدر ہے۔

یہ تو امام اہل سنت والجماعت کا قول ہے ہم اسی پر اکتفا کرتے، مگر ممکن ہے کہ ڈاکٹر صاحب یہ کہیں کہ تمہارا امام احمد سے کیا تعلق ہے۔ تم تو اس کے بعد پیدا ہو گئے ہو، اس لیے ہم ایک ایسے شخص کا قول پیش کرتے ہیں، جو کم از کم جہمیہ کے 'امام العصر' کے نزدیک تو سلفی ہے، اس لیے اس نے لکھا ہے:

ولولا نشرهم لنقض الدارمي السجزي وسنة عبد الله وتوحيد ابن خزيمة لما وضح الصبح ولاستمر أناس علىٰ ظن أنهم براء مما ينسب إليهم من الآراء۔ (۳)

۱- التبصیر فی الدین، ص ۳۲ ۲- الملل والنحل، ص ۸۲ ۳- مقالات، ص ۳۳۹

اگر انہوں نے 'النقض' (امام دارمیؒ المتوفی ۲۰۸ھ) اور 'السنة' (عبداللہ بن احمد بن حنبلؒ المتوفی ۲۹۰ھ) اور 'التوحید' (ابن خزیمہ المتوفی ۳۱۱ھ) کو نشر نہ کیا ہوتا، تو صبح کا پتہ نہ چلتا، اور عام لوگ اس گمان پر قائم رہتے کہ سلفی حضرات ان آراء سے جو ان کی طرف منسوب کی جاتی ہے بالکل بری ہیں۔

اس سے صاف صاف واضح ہے کہ یہ تین کتابیں بھی بقول ان کے مشبہہ اور مجسمہ کی ہیں، جس کے مجرم یہ سلفی ہیں۔ پھر ان تین لوگوں کے بعد وہ 'بربھاری' مجسم کا تذکرہ کرتے ہیں اور ۳۲۳ھ کے فتنے کا تذکرہ کرتے ہیں۔

وسبقت الإشارة إلى فتنة زعيمهم أبي محمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري الحنبلي ببغداد۔ (۱)

اور پھر جا کر وہ ڈاکٹر صاحب کے قرن خامس تک پہنچتے ہیں۔

وفي منتصف القرن الخامس استفحل أمر هولاء الحشوية ببغداد أيضاً۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ ڈاکٹر صاحب نے اپنے اکابر کی تصانیف کو بھی نہیں پڑھا۔ یہ صرف ڈاکٹر صاحب کا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ اس گروہ کے اکثر لوگوں کا یہ مسئلہ ہوتا ہے۔ ایک دوسرے مولوی صاحب جن کی رسائی صرف ایک مغرب زدہ احمد امین بے چارے کی کتابوں تک ہے، لکھتے ہیں: ''آج کا اہل حدیث جو دراصل حادث اور خلف ہے، اس کا سلف سے کیسے تعلق ہو گیا؟ تعلق کی بنیاد اور طریق کیا ہے، کیا اس نام کا کوئی طبقہ یا مسلک خیر القرون میں رہا ہے؟'' (۳)

اس سے پہلے لکھا تھا کہ ''مگر اہل حدیث کہاں سے آ گیا، اس کا تو خیر القرون میں کوئی وجود ہے نہ مذاہب فقہیہ کی تاریخ میں۔'' (۴)

آگے ایک جگہ تحریر کرتے ہیں کہ ''عقائد سلفیہ کے عنوان سے کسی مستقل حلقے کا کوئی وجود نہ تھا، بلکہ اشاعرہ و ماتریدیہ ہی آپس کی چھوٹی موٹی اختلافی باتوں کے باوصف عقائد اہل سنت والجماعت اور سلف امت کی ترجمانی کا فریضہ انجام دے رہے تھے۔'' (۵)

پھر ایک عنوان 'اکثر سلفی حشوی ہیں' کا رکھا۔ اس کے نیچے جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' جیسے 'ثقہ' اور 'معتمد عالم' کا قول یوں نقل کیا ہے:

۱- مقالات، ص ۲۴۰ ۲- أیضاً ۳- لامذہبیت، ص ۶۳

۴- أیضاً ۵- أیضاً ص ۸۹

امت مسلمہ اور اہل سنت والجماعت کی غالب اکثریت اشعری اور ماتریدی رہی ہے اور بہت معمولی تعداد ایسی ہے جو امام احمد بن حنبلؒ کی پیروکار ہے اور کرامیہ، مجسمہ، مشبہہ کی طرح شذوذ و بدعات کی مرتکب نہیں۔ بلکہ اس سے پاک ہے اور انہی کو سلفی یا مذہب سلف قرار دیا جا سکتا ہے۔ جس کا امام ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن القیمؒ جیسے بزرگ بکثرت ذکر کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ تو کوئی سلفی یا مذہب سلف کا پیروکار تاریخ نہیں جانتی۔(۱)

ڈاکٹر صاحب پتہ نہیں اس بات کی تصدیق کرتے ہیں یا تردید؟ ویسے ہم کہتے ہیں

کس کا یقین کیجیے کس کا یقین نہ کیجیے
لائے ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

قصۂ پارینہ کی یادداشت

مولانا عزیز الرحمٰن عظیمیؒ نے لکھا:

اس بات کا علامہ کوثری جیسے عالم نے تو بالفاظ ذیل ذکر کیا ہی ہے کہ وبعض الحنابلة علىٰ مسلك السلف في التفويض وترك الخوض وبعضهم انحاز إلى المعتزلة وكان غالبهم علىٰ تعاقب القرون حشوية علىٰ الطريقة السالمية والكرامية، یعنی حنابلہ بعض تو مسلک سلف کی پیروی کرتے ہوئے تفویض اور اختلافات میں نہ پڑنے کے عقیدے پر کاربند رہے، جبکہ کچھ معتزلہ کی طرف مائل اور اکثر صدیاں گزرنے کے باوجود سالمیہ اور کرامیہ کے طریقے کے مطابق حشوی رہے۔(۲)

اور آخر میں وہی بات جو ڈاکٹر صاحب نے لکھی ہے:

آج اگر امام احمدؒ کے بعض پیروکار اور ابن تیمیہ و ابن القیم جیسوں کے مقلد صفات باری تعالیٰ کے مسئلہ میں اشاعرہ و ماتریدیہ کو اعتزال، خروج و تعطیل کی مخالفت و مخاصمت کے باوجود صرف اس لیے جہمیت یا تعطیل سے موسوم کر رہے ہیں کہ وہ آپ کی تعبیر کے قائل نہیں ہیں، تو پھر بجا طور پر آپ کو بھی تجسیم اور تشبیہ کے انہی الزامات کا سامنا کرنا پڑے گا، جو آپ پر لگائے جاتے ہیں اور ابن تیمیہؒ کی طرف منسوب ينزل ربنا كنزولي هذا کو آپ کا بھی عقیدہ قرار دیا جائے گا۔(۳)

یہ ان لوگوں کا مبلغ علم ہے۔ إنا لله وإنا إليه راجعون۔ یہ سارا کا سارا لوگوں کی آنکھوں میں

۱- لامذہبیت، ص۹۲ ۲- أیضاً ص۹۲ ۳- ایضاً ص۱۰۰

خاک ڈالنے کی بے ہودہ کوشش ہے، ہم پیچھے ذکر کر آئے ہیں کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' امام دارمیؒ، امام عبداللہ بن احمد، امام ابن خزیمہؒ، امام ابونصر سجزیؒ، امام ابوبکر آجریؒ، امام ابوالخیر عمرانیؒ، امام ابویعلیٰؒ، امام زاغونیؒ، امام اصطخریؒ، امام بربھاریؒ، امام ابن حامدؒ، امام ابن ابی حاتمؒ، امام ابن تیمیہؒ، امام ابن القیمؒ، امام ذہبیؒ، امام ابن قتیبہؒ اور اس جیسے سینکڑوں دیگر ائمہ سلف کو مجسمہ اور مشبہہ قرار دے چکے ہیں۔ یہ ان کی کتابوں میں اب تک موجود ہے۔ مگر شکوہ یہ ہے کہ 'سلفی' انہیں جہمیہ اور معطلہ قرار دیتے ہیں۔ اور دھمکی بھی دیتے ہیں کہ اگر تم نے ایسا کیا تو ہم پھر آپ کو فلاں فلاں الزامات دیں گے۔

ہم کہتے ہیں: بھائی! تکفیر تو أرخص شيء عند کم۔ تمہارے علاء الدین بخاری نے حافظ ابن تیمیہ کو 'شیخ الاسلام' کے نام سے یاد کرنے والے کی بھی تکفیر کی ہے۔ پتہ نہیں اس کے فتویٰ سے موجودہ دیوبندی' جو ابن تیمیہ کو 'شیخ الاسلام' قرار دیتے پھرتے ہیں' کافر ہوئے ہیں یا نہیں؟ بہر حال ان دھمکیوں سے کچھ نہیں ہوتا۔ 'فتویٰ کفر' آپ کا سب سے بڑا اور سب سے آخری ہتھیار ہے۔ اس کے بعد آپ کے 'جعبہ' میں کچھ بھی نہیں ہے۔

یہ عبارتیں ہم نے صرف اس لیے نقل کیں کہ کوئی بھائی یہ خیال نہ کرے کہ ہم نے 'لا مذہبیت' کو نظر انداز کیا۔ نہیں وہ بھی ایسی ہی باتیں ہیں۔ اس کتاب کے مباحث سے اس کا بھی جواب مل جائے گا، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

رجوع باصل مبحث

تو ہم کہنا چاہ رہے تھے کہ امام دارمیؒ نے بھی لکھا ہے:

أما قولك أن كيفية هذه الصفات وتشبيهها بما هو موجود في الخلق خطأ، فإنا لا نقول أنه خطأ كما قلت بل هو عندنا كفر ونحن لكيفيتها و تشبيهها بما هو موجود في الخلق أشد أنفا منكم۔ (۱)

تیرا یہ کہنا کہ ان صفات کی تکییف اور تشبیہ دینا ان صفات کے ساتھ جو مخلوق میں موجود ہیں، خطا اور غلط ہے۔ ہم ایسا نہیں کہتے کہ یہ قول خطا اور غلط ہے بلکہ ہمارے نزدیک تو یہ کفر ہے۔ ہم ان صفات الٰہیہ کی تکییف اور مخلوق کے ساتھ تشبیہ دینے میں تم سے زیادہ سخت متنفر ہیں۔

یہ تو دو ائمہ سلف ہوئے۔ اب تیسرے امام کی بات بھی ملاحظہ فرمالیجیے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

وجماع الأمر أن الأقسام الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها ستة أقسام

۱۔ النقض، ص ۱۱۹

كل قسم عليه طائفة من أهل القبلة ...... أما الأوّلان فقسمان أحدهما من يجريها على ظاهرها ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين فهؤلاء المشبهة ومذهبهم باطل أنكره السلف وإليهم توجه الرد بالحق۔ (۱)

خلاصہ امر یہ ہے کہ آیات صفات اور احادیث صفات میں تقسیم کی چھ صورتیں ممکن ہیں۔ ہر صورت پر علماء مسلمین کا ایک گروہ قائم ہے......دو گروہ ان نصوص کو ظاہر پر جاری کرتے ہیں، دو خلاف ظاہر پر اسے جاری کرتے ہیں اور دو قسمیں سکوت کرتے ہیں......پھر اول دو قسمیں جو ہیں، ان میں سے ایک ان نصوص کو ظاہر پر جاری کرتا ہے اور پھر ان کے ظاہر کو مخلوق کی صفات کی جنس میں سے قرار دیتے ہیں۔ یہ مشبہہ گروہ ہے ان کا مذہب باطل ہے۔ سلف نے اس گروہ پر نکیر کی ہے، اور درحقیقت سلف کا رد انہی لوگوں کی طرف متوجہ ہیں۔

پھر دوسرے گروہ کے بارے تفصیل بیان کرتے ہوئے بتایا:

الثاني من يجريها علىٰ ظاهرها اللائق بجلال الله كما يجري ظاهر اسم العليم والقدير والرب والإله والموجود والذات ونحو ذلك علىٰ ظاهر اللائق بجلال الله فإن ظواهر هذه الصفات في حق المخلوقين إما جوهر محدث وإما عرض قائم به فالعلم والقدرة والكلام والمشية والرحمة والرضا والغضب ونحو ذلك في حق العبد أعراض، والوجه واليد والعين في حقه أجسام فإذا كان الله موصوفا عند عامة أهل الإثبات بأن له علما وقدرة وكلاما ومشية وإن لم يكن عرضا يجوز عليه ما يجوز علىٰ صفات المخلوقين جاز أن يكون وجه الله ويداه ليست أجساما يجوزعليها ما يجوز على صفات المخلوقين۔ (۲)

دوسرا گروہ وہ ہے جو ان نصوص کو ان کے اس ظاہر پر جاری کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے جلال کے لائق ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے نام علیم، قدیر، رب، الہ، موجود اور ذات وغیرہ کو ان کے شایان شان ظاہر پر جاری کرتے ہیں۔ کیونکہ ان صفات کا ظاہر تو مخلوق کے حق میں یا ایک حادث جوہر ہے اور یا اس جوہر کے ساتھ قائم عرض ہے۔ پس علم، قدرت، کلام، مشیت، رحمت، رضا، غضب اور ایسے دیگر صفات بندہ کے حق میں اعراض ہیں اور وجہ، ہاتھ، آنکھ وغیرہ اس کے حق میں اجسام ہیں۔ تو جب عام اہل اثبات کے ہاں اللہ تعالیٰ علم، قدرت، کلام، مشیت سے موصوف ہے،

۱- الحمویۃ، ص ۵۱۹، ۵۲۰ ۲- الحمویۃ، ص ۵۲۱، ۵۲۲

اگر چہ یہ اوصاف اس کے حق میں اعراض نہیں ہیں کہ ان کو وہ چیز لاحق ہو جائے جو مخلوق کی ان صفات کو لاحق ہوتی ہے۔ تو پھر یہ بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجہ اور ہاتھ، اجسام نہ ہوں کہ ان کو وہ چیز لاحق ہو جائے جو مخلوق کی ان اوصاف کو لاحق ہوتی ہے۔

اس عبارت کے بعد ہر معقول آدمی سمجھ سکتا ہے کہ مشبہہ کون ہیں؟ اور سلفیوں کا ان کے بارے میں کیا تصور ہے؟ اہل حدیث اور سلفی حضرات ان صفات کو ظاہر پر جاری کرتے ہیں مگر ظاہر سے ان کی مراد وہ نہیں ہے جو جہمیہ لوگوں کو سمجھاتے ہیں۔ بلکہ ظاہر سے اللہ تعالیٰ کا شایانِ شان ظاہر مراد ہے۔ حافظ ابن القیمؒ شیخ الاسلام ہرویؒ کی اس عبارت إجراء الخبر علىٰ ظاهره وهو أن يتقي أعلام توحيد العامة على ظواهرها کی شرح میں فرماتے ہیں:

يشير الشيخ رحمة الله وقدس سره بذلك إلى أن حفظ حرمة النصوص الأسماء والصفات بإجراء أخبارها علىٰ ظواهرها وهو اعتقاد مفهومها المتبادر إلى أذهان العامة ولا يعني بالعامة الجهال بل عامة الأمة۔ (۱)

شیخ الاسلامؒ ہروی کا اشارہ اس طرف ہے کہ اسماء وصفات کی نصوص کی حرمت اخبار اور آثار کو ظاہر پر جاری کرنے سے قائم رہ سکتی ہے۔ ظاہر پر جاری کرنے سے ان کی مراد یہ ہے کہ ان نصوص کا جو مفہوم عام لوگوں کے لیے متبادر الی الذہن ہو، اس پر اعتقاد رکھا جائے۔ 'العامة' سے مراد عام اہل امت ہیں، جہال مراد نہیں ہیں۔

ان عبارات اکابر سلفیہ کے پیش کرنے کے بعد بھی اگر ڈاکٹر صاحب کا یہ خیال ہو کہ 'سلفیوں' کے عقائد مشبہہ سے ماخوذ ہیں اور قرآن وحدیث میں استواء کا، چہرے کا، دو ہاتھوں کا اور پہلو کا اور آنے کا اور فوقیت کا ذکر ہے، تو مشبہہ اور سلفی ان کا ظاہر معنیٰ لیتے ہیں، جو اس وقت سمجھا جاتا ہے جب ان چیزوں کا اطلاق مخلوق اجسام پر کیا جائے' تو اس سے بڑھ کر ظلم اور خیانت کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

کرامیہ سے اخذ واستفادہ

ڈاکٹر صاحب کا یہ دعویٰ ہے کہ سلفیوں کے عقائد 'کرامیہ' سے بھی ماخوذ ہیں۔ اس لیے انہوں نے 'کرامیہ' کے عقائد نقل کیے ہیں اور لوگوں کے ذہن میں یہ بات ڈالنا چاہتے ہیں کہ 'کرامیہ' سلفیوں کے بزرگ اور سلف ہیں۔ مگر لطیفہ یہ ہے کہ 'کرامیہ' جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کے خیال میں کافر ہیں۔ انہوں

۱- مدارج السالکین، ۲/ ۸۹

نے عبدالقاہر بغدادی کی 'الاسماء والصفات' سے نقل کیا ہے کہ

وأما جسمية خراسان من الكرامية فتكفيرهم واجب لقولهم بأن الله له حد ونهاية من جهة السفل ومنها مماس عرشه ولقولهم بأن الله محل الحوادث وإنما يرى الشيء برؤية تحدث فيه ويدرك ماسمعه بإدراك يحدث فيه ولولا حدوث الإدراك فيه لم يكن مدركا لصوت ولا مدركا لمرئي۔ (۱)

خراسان کے فرقہ کرامیہ کے مجسم لوگوں کی تکفیر واجب ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے حد، اور نیچے کی طرف سے نہایت مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ عرش سے مماس ہے اور اس قول کی وجہ سے بھی کہ اللہ تعالیٰ کی ذات محل حوادث ہے۔ وہ کسی چیز کو اس رویت سے دیکھتا ہے جو اس میں پیدا ہوتی ہے۔ وہ ادراک کرتا ہے مگر اس ادراک سے جو اس میں پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر ادراک کا حدوث اس میں نہ ہو، تو نہ وہ پھر صوت یعنی آواز کے لیے مدرک ہوگا، اور نہ مرئی یعنی قابل دید چیز کا مدرک ہوگا۔

اب ہم ڈاکٹر صاحب سے سوال کرتے ہیں کہ جب یہ عقائد آپ لوگوں کے نزدیک کفر ہیں جیسا کہ عبارت اوپر گزر گئی ہے اور سلفیوں کے عقائد بعینہ وہی ہیں، تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ سلفی بھی کافر ہوں گے' آپ لوگوں کے نزدیک۔ اگر نہیں، تو کیوں نہیں؟ اور اگر سلفی آپ کے نزدیک کافر ہیں جیسا کہ اس عبارت سے ظاہر ہے، تو پھر آپ کا یہ شکوہ کیا معنی رکھتا ہے؟ کہ 'سلفیوں میں سے کچھ لوگ اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر کرتے ہیں' جبکہ آپ خود بھی 'سلفیوں' کی تکفیر کرتے ہیں۔ اور جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' تو جگہ جگہ ان کی تکفیر کی تصریح کرتے ہیں۔ شاعر نے کہا تھا۔

صاف چھپتے بھی نہیں سامنے آتے بھی نہیں
خوب پردہ ہے جو چلمن سے لگے بیٹھے ہو

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے لکھتے ہیں کہ

یہ محمد بن کرام کے پیروکار تھے۔ محمد بن کرام نے تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر استقرار کیے ہوئے ہیں۔ وہ اپنی ذات کے ساتھ جہت فوق میں ہیں اور وہ عرش کے اوپری سطح کے ساتھ مس کرتے ہیں اور وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل بھی ہوتے ہیں۔ پھر بعض کرامیہ کا عقیدہ ہے کہ

۱- مقالات، ص ۲۴۳

اللہ تعالیٰ کل عرش کو گھیرے ہوئے نہیں ہے۔ جب کہ بعض کا دعویٰ ہے کہ عرش کی کچھ جگہ خالی نہیں رہتی، جبکہ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ جہت فوق میں ہے اور عرش کے محاذی ہیں اس کو مس نہیں کر رہے ہیں۔ پھر تیسرے قول والوں کا آپس میں اختلاف ہے۔ ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور عرش کے درمیان اتنا فاصلہ ہے کہ اگر تمام جہاں کے جواہر کو رکھ دیا جائے تو ان کے واسطے سے اللہ تعالیٰ کی ذات کا عرش کے ساتھ اتصال ہو جائے گا۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ ان کے درمیان کا فاصلہ لامتناہی ہے اور عالم سے اللہ تعالیٰ کی مباینت لازم ہے۔(۱)

تجزیہ و تحلیل

ہم الحمد للہ، کرامیہ نہیں ہیں اور عنادی بھی نہیں ہیں کہ جواب میں معتزلہ اور جہمیہ کے عقائد ڈاکٹر صاحب کے سامنے رکھ دیں اور پھر کہیں کہ یہ دیکھو یہ اشاعرہ کے سلف کے عقائد ہیں۔ ہم انبیائے کرام علیہم السلام کے پیروکار ہیں۔ وہ صرف رفع الزام کرتے تھے، مشرکین ان کو سفیہ اور ضال قرار دیتے تھے، وہ جواب میں لیس بی سفاهة اور لیس بی ضلالة فرماتے تھے۔ اس لیے ہم دو تین گزارشات اس حوالے سے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں تاکہ براءت مذہب سلفی ظاہر ہو جائے۔

پہلی گزارش یہ ہے کہ یہ سوال کہ اللہ تعالیٰ عرش سے لگے ہیں یا نہیں لگے، ہمارے نزدیک بالکل غلط ہے۔ 'فوقیت' سے مماست لازم نہیں آتی، اور نہ حاجت لازمی آتی ہے۔ دیکھیے آسمان زمین کے اوپر ہے۔ نہ تو زمین سے مماس ہے اور نہ زمین کا محتاج ہے۔ مگر جہمی لوگ قصداً وعمداً شبہات پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ شیخ ابن ابی العزؒ فرماتے ہیں:

وإنما قال الشيخ رحمه الله هذا هنا لأنه لما ذكر العرش والكرسي ذكر بعد ذلك غناه سبحانه من العرش وما دون العرش يبين أن خلقه العرش لاستواءه عليه لا لحاجته إليه بل له في ذلك من حكمة اقتضته وكون العالي فوق السافل لا يلزم أن يكون السافل حاويا للعالي محيطا به حاملا له ولا أن يكون الأعلىٰ مفتقرا إليه فانظر إلى السماء كيف هي فوق الأرض وليست مفتقرة إليها فالرب تعالىٰ أعظم شانا وأجل من أن يلزم من علوه ذلك بل لوازم علوه من خصائصه وهي حمله بقدرته للسافل وفقر السائل وغناه هو سبحانه عن السافل وإحاطة عزوجل به فهو فوق العرش مع حمله بقدرته للعرش وحملته وغناه عن العرش وفقر العرش إليه وإحاطته بالعرش وعدم

۱۔ سلفی عقائد،ص ۴۷

إحاطة العرش به وحصره العرش وعدم حصر العرش له وهذه اللوازم منتفية عن المخلوق، ونفاة العلو أهل التعطيل لو فصلوا بهذا التفصيل لهدوا إلى سواء السبيل۔ (۱)

شیخ ابو جعفر طحاویؒ نے یہاں وهو مستغن عن العرش ومادونه کے الفاظ ذکر کیے۔ اس لیے کہ جب انہوں نے عرش اور کرسی کا ذکر کیا، تو اس کے بعد اللہ تعالیٰ کے غنا کا ذکر کیا کہ وہ عرش اور ماسوائے عرش سے مستغنی ہے۔ تاکہ یہ بات واضح کر دیں کہ اللہ تعالیٰ کا عرش کو استواء کے لیے پیدا کرنا اس وجہ سے نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کا محتاج ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی حکمت عرش کے پیدا کرنے کی مقتضی ہوئی اور کسی عالی کے سافل کے اوپر ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ سافل عالی پر حاوی اور محیط ہو، اور سافل عالی کا حامل ہو۔ اور نہ یہ لازم آتا ہے کہ عالی سافل کا محتاج ہو۔ دیکھو آسمان کی طرف وہ کس طرح زمین کے اوپر ہے۔ مگر زمین کا محتاج نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی شان اس سے بہت بڑی اور برتر ہے کہ اس کے علو سے یہ چیزیں لازم آجائیں، بلکہ اللہ کے علو کے لوازم اس کے خصائص میں سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت سے سافل کو اٹھایا ہے اور سافل اس کا محتاج ہے، وہ سافل سے مستغنی ہے اور عرش پر محیط ہے۔ وہ عرش کے اوپر ہے اور اپنی قدرت سے عرش اور حاملین عرش کو اٹھایا ہے اور وہ عرش سے مستغنی ہے۔ عرش اس کا محتاج ہے۔ اللہ تعالیٰ کا عرش پر احاطہ ہے لیکن عرش کا اس پر احاطہ نہیں ہے۔ اللہ نے عرش کو محصور کر رکھا ہے، عرش نے اس کو محصور نہیں کیا ہے۔ یہ سارے لوازم مخلوق سے منتفی ہیں۔ علوئے باری تعالیٰ کو نفی کرنے والے معطلہ اگر اس طرح تفصیل کر لیتے، تو ان کو سیدھے اور درست راستے کی طرف ہدایت ہو جاتی۔

مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا اور ایسا نہ کرنے کی وجہ معلوم ہے کہ وہ سلفیوں کو بدنام کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے سے نہ عرش کا اس پر محیط ہونا لازم آتا ہے جیسا کہ کرسی آدمی پر تین طرف سے محیط ہوتی ہے۔ اور نہ فوقیت سے عرش کے ساتھ مماست اور ملاصقت لازم آتی ہے جیسا کہ بادشاہ اپنے تخت پر بیٹھتا ہے تو اس سے مماس ہوتا ہے۔ اور نہ عرش پر استواء سے احتیاج لازم آتا ہے جیسا کہ بادشاہ عرش اور تخت پر بیٹھتے وقت تخت کا محتاج ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ مستغنی ہے، مخلوق کی طرح محتاج نہیں ہے۔

علماءِ ثلاثہ کی عبارتیں

دوسری گزارش یہ ہے کہ سلفیوں میں بقول ابن الجوزی سب سے زیادہ بدنام ابن حامدؒ، ابو یعلیٰؒ اور ابو

۱- شرح الطحاویۃ، ص ۲۵۷

الحسن الزاغونیؒ ہیں۔ انہوں نے لکھا کہ ”میں نے اپنے بعض حنبلی اصحاب کو دیکھا کہ انہوں نے عقائد کے باب میں ایسی باتیں کہی ہیں جو درست نہیں ہیں۔ یہ اصحاب ابن حامد التوفی ۴۰۳ھ ان کے شاگرد ابویعلی التوفی ۴۵۸ھ اور ابن الزاغونی التوفی ۵۲۷ھ ہیں۔ ان کی کتابوں نے حنبلی مذہب کو داغدار کیا ہے۔ ان لوگوں نے عوامی انداز اختیار کیا اور اللہ کی صفات کو محسوسات (یعنی مخلوقات) پر قیاس کیا۔“(۱)

اور ڈاکٹر صاحب نے انہی علما کے دور کو سلفیوں کی تاریخ کا پہلا دور قرار دیا ہے۔ ہم استقرار اور استواء کے مسئلے میں انہی 'بدنام علماء ثلاثہ' کے اقوال پیش کرتے ہیں تاکہ احباب کو یہ پتہ چلے کہ وہ کرامیہ سے کتنے متاثر ہیں اور ڈاکٹر صاحب کی بات کہاں تک درست ہے؟ قاضی ابویعلیٰؒ 'وطئة' پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لسنا نحمل 'الوطئة' علی مماسة جارحة لبعض الأجسام بل نطلق هذه الصفة كما أطلقنا استواء ه علیٰ العرش لا علیٰ وجه المماسة والانتقال من حال إلی حال كما أطلقنا قوله تعالیٰ 'خلقت بيدي' لا علیٰ وجه المماسة كذلك ههنا۔ (۲)

ہم 'وطئہ' کو آلہ کی طرح بعض اجسام کے چھونے پر محمول نہیں کرتے، بلکہ ہم اس صفت کو مطلق رکھتے ہیں جیسا کہ ہم نے اللہ تعالیٰ کے استواء کو عرش پر مطلق رکھا ہے نہ کہ چھونے اور ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے کے طریقہ پر اور جیسا کہ ہم نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان عظیم الشان 'خلقت بيديّ' کو مطلق رکھا ہے، نہ کہ چھونے کے طریقہ پر بالکل ایسی ہی بات ادھر بھی ہے۔

سمجھنے والے سمجھ سکتے ہیں کہ ان سلفیوں کو کرامیہ سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے اور شیخ ابوالحسن زاغونیؒ فرماتے ہیں:

إنا قد بيّنا فيما مضی أن ما ينسب إليه من الصفات الذاتية إنما ينسب إليه علی الوجه الذي يليق بذاته۔ (۳)

ہم نے پیچھے بیان کیا ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی طرف صفات ذاتیہ کی نسبت ہوتی ہے تو وہ اس طرز پر ہوتی ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہو۔

اس عبارت سے آپ ڈاکٹر صاحب کے اس جھوٹ کا اندازہ لگا سکتے ہیں جو انہوں نے لکھا کہ

۱۔ سلفی عقائد، ص ۱۸ ۲۔ إبطال التاويلات، ۲/۳۸۰ ۳۔ الإيضاح، ص ۲۹۹

قرآن پاک میں اور حدیث میں استوا کا چہرے کا، دو ہاتھوں کا، اور پہلو کا، اور آنے کا، اور فوقیت کا ذکر ہے، تو مشبہہ (اس لفظ سے محترم سلفیوں کو یہاں مراد لیتے ہیں) ان کا ظاہری معنیٰ لیتے ہیں جو اس وقت سمجھا جاتا ہے جب ان چیزوں کا اطلاق مخلوق کے اجسام پر کیا جائے۔(۱)

ان درج بالا قول شیخ ابو الحسن زاغونی اور اتہام ڈاکٹر صاحب کو بغور تأمل پڑھنا چاہیے۔ آگے شیخ زاغونی فرماتے ہیں:

وهو إثبات وصف يوجب الاختصاص بمقصود ذلك الوجه لا علىٰ الوجه الذي يليق بالجواهر والأجسام مما يثبت كيفية ولا تتصرف العقول فيه بصورة تعرف للنفس تدل علىٰ كمية ولا توجب التصاقا ولا مماسة ولا حلولا ولا مقدارا، من جهة أن الالتصاق والمماسة إنما يتصور بين الجسمين۔ (۲)

یہ وصف کا اثبات ہے جو اس 'وجہ' کے مقصود سے اختصاص کو واجب کرتا ہے' اس طریقہ پر نہیں جو جواہر اور اجسام کے ساتھ لائق ہے اور جو کیفیت کو ثابت کرتا ہے اور عقل اس میں ایسا تصرف نہیں کرتی جو نفس کے لیے معروف ہو اور کمیت پر دلیل ہو اور نہ التصاق اور چھونے کو لازم ہے اور نہ حلول اور مقدار کو، کیونکہ التصاق اور چھونا دو جسموں کے درمیان ہی متصور ہوتا ہے۔

جب 'التصاق اور مماست' کی نفی ہو گئی تو اب ذرا عرش کا اس سے خالی ہونے کی بات کو دیکھتے ہیں۔

قاضی ابو یعلیٰؒ ہی کی بات اور عبارت ملاحظہ ہو:

والوجه في ذلك أنه ليس في الأخذ بظاهره ما يحيل صفاته ولا يخرجها عما تستحقه لأنا لا نحمله علىٰ نزول انتقال كما قال "وأنزلنا من السماء ماءاً طهورا" (۳) ولا علىٰ أن يخلو منه مكان ويشغل مكانا لأن هذا من صفات الأجسام۔ (٤)

(امام احمدؒ کے ناراض ہونے کی وجہ یہ ہے) کہ اس حدیث نزول کو ظاہر کے مطابق لینا اس کی صفات کو محال نہیں بناتا اور نہ یہ ظاہر مفہوم ان صفات کو اس حق سے نکالتا ہے جن کے وہ مستحق ہیں، کیونکہ ہم اس حدیث کو نزول انتقال پر محمول نہیں کرتے جیسا کہ اس آیت میں نزول بمعنی انتقال ہے۔ وأنزلنا من السماء ماءاً طهورا (اور ہم نے آسمان سے پاکیزہ پانی اتارا)، اور نہ اس

۱- سلفی عقائد، ص ۴۷
۲- الایضاح، ۲۹۹
۳- الفرقان: ۴۸
۴- إبطال التأویلات، ص ۲۶۰

مفہوم پر محمول کرتے ہیں کہ وہ ایک مکان کو خالی کرتا ہے اور دوسرے مکان کو مصروف و مشغول کرتا ہے۔ اس لیے کہ یہ مفہوم اجسام کی صفات میں ہوتا ہے۔

جو شخص بھی ان عبارات کو بغور ملاحظہ فرمائے گا، وہ اس نتیجہ پر ضرور پہنچے گا کہ وہ درج شدہ بالا باتیں ڈاکٹر صاحب کے خالص اتہامات ہیں جن کا حقیقت سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ 'عرش' کے خلو پر آگے اور بھی مباحث ان شاء اللہ آجائیں گی، انتظار فرمائیں۔

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے رقم طراز ہیں:

اکثر کرامیہ اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کا لفظ بولتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جسم سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ خود قائم ہے، یعنی قائم بذاتہ ہے۔ یہی ان کے نزدیک جسم کی تعریف ہے۔ اللہ تعالیٰ کے لیے حدوانتہا کے بارے میں بھی ان کا اختلاف ہے۔ بعض کرامیہ تمام چھ جہتوں میں اللہ تعالیٰ کو محدود مانتے ہیں۔ بعض جہت تحت میں محدود مانتے ہیں۔ جبکہ بعض اللہ تعالیٰ کو کسی جہت میں بھی محدود نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ اللہ عظیم ہیں۔ (۱)

ہم اس حوالے سے چند گزارشات اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں تاکہ انہیں اس تہمت کی حقیقت کا علم ہو جائے۔

۱- کرامیہ حنفی ہیں

پہلی گزارش یہ ہے کہ یہ فرقہ کرامیہ اصلاً حنفی ہیں۔ اس بات کا اعتراف بڑے بڑے احناف نے کیا ہے۔ خوف طوالت نہ ہوتا تو ہم اس پر تفصیل سے لکھتے۔ ہم اب صرف ایک حوالہ اس کتاب سے پیش کرتے ہیں جو ہر جگہ متداول ہے۔ اگر ضرورت پڑ گئی تو اور حوالے بھی ان شاء اللہ حاضر خدمت کریں گے۔

عبدالعزیز فرہارویؒ لکھتے ہیں:

الكرامية هم أصحاب أبي عبد اللّٰه محمد بن كرام ...... طائفة من المشبهة وكثيرا ما يقلدون في الفروع إمامنا الأعظم كما قال شاعرهم،

الفقه فقه أبي حنيفة وحده
والدين دين محمد بن كرام (۲)

۱- سلفی عقائد، ص ۴۸
۲- النبراس، ص ۱۹۶

کرامیہ ابوعبداللہ محمد بن کرام کے اصحاب کو کہتے ہیں...... یہ مشبہہ کا ایک گروہ ہے، فروع میں اکثر یہ ہمارے امام اعظم ابوحنیفہؒ کی تقلید کرتے ہیں۔ ان کے شاعر نے کہا ہے کہ فقہ تو صرف ابوحنیفہؒ کی فقہ ہے اور دین تو وہ محمد بن کرامؒ کا دین ہے۔

اس قول سے معلوم ہوا کہ کرامیہ تو اصلا احناف کے 'سلف' ہیں، نہ کہ سلفیوں کے۔ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کو جب اس بات کا احساس ہوا کہ کرامیہ کی حنفیت سے تو حنفیوں کی توہین ہوگی تو اس نے ان لوگوں کے ایک دو مسئلے کہ ''صلوٰۃ زمین نجس اور ثیاب نجس اور بدن نجس کے ساتھ جائز ہے۔ ان کا خیال تھا کہ طہارۃ حدث سے واجب ہے، مگر نجس سے واجب نہیں ہے۔'' یہ لکھا:

وبهذه الفروع يظهر أنه لا شان لهم بمذهب أبي حنيفة في الفقه أصلا۔ (۱)

ان فروع سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ان لوگوں کے مذہب کا مذہبِ ابوحنیفہؒ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

حالانکہ اگر ان کو حنفی مذہب کی توہین کا احساس نہ ہوتا تو وہ پھر اپنے معتاد روش کے مطابق ضرور بالضرور یہ کہتے کہ یہ خرافات ہیں جو کرامیہ سے بسند صحیح قطعاً ثابت نہیں ہیں۔ مگر یہاں اس نے اس مسئلہ کو بالکل الٹ کر کے رکھ دیا۔ ہم کہتے ہیں کہ ایک دو مسائل کی بنا پر کسی کو مذہب سے خارج نہیں کیا جا سکتا، یہ دو مسائل ان کی جہالت کا کرشمہ ہیں۔ اس لیے تو ابوالمظفرؒ اسفرائینی نے 'من جهالاتهم' اور 'من حماقاتهم' کے الفاظ رکھ دیے ہیں۔ اس کی ایک مثال ہم پیش کرتے ہیں

جاہل حنفیوں کا نمونہ

'ژوب بلوچستان' میں قدیما وحدیثا احناف کے سوا کوئی مذہب رائج نہیں ہوا۔ پہلے احناف تھے اب دیوبندی شاخ کا غلبہ ہے مگر میاں فقیر اللہ علویؒ نے لکھا ہے کہ وہاں ایسے صوفیاء لوگ ہیں جو علماء کو حقارت سے دیکھتے ہیں۔ طلب پیر کو فرض گردانتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کو گاؤ گیاہ میں حال جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یقین کے حصول کے بعد عبادت ساقط ہو جاتی ہے۔ رقص وسرود کو حلال جانتے ہیں۔ مرد وزن اس رقص میں مخلوط ہوتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ بندہ مجبور محض ہے اور کہتے ہیں کہ ہمارا ذکر اس وقت جاری ہو جاتا ہے جب اجنبی عورت کے ساتھ دخول کریں۔ وغیرہ ذلك من الخرافات۔ عبارت یہ ہے:

این فقیر چون در ولایت ژوب کہ از جماعت کاکڑ یہا است، وارد گردید جماعت گمراہان

۱- حاشیۃ التعمیر ،ص ۱۰۵

یافت کہ تخنہائے آنہا مخالف شریعت غراء وملت بیضاء اند واعتقادات باطلہ دارند وبدان سبب در ورطہ الحاد وزندقہ فرورفتہ اند ونگاشتہ بودند کہ اعتقادیات متصوفہ متطلبہ متمشیہ زنادقہ دیار کا کروخصوصاً ثوب کہ خروج نمودہ اند علما را سب میکنند ومی گویند کہ سخنان علماء را گوش نکنند کہ از اول تا آخر بمایان دشمن اند وعلماء را از روی تمرد بچشم حقارت می بیند......وعلم ظاہر را حجاب می دانند وعلم باطن فرض می دانند عبد اللہ وشریعت وطریقت را از ہم جدا می دانند وطلب پیر فرض می دانند ومی گویند ہر کرا پیر قبول کرد مقبول است، وہر کرا قبول نکرد مقبول نیست مردود است، وسرود ونغمہ ھائے دلاویز ورقص حلال می دانند، ودر وقت رقص زنان ومردان باہم مختلط می شوند، ودرہم پیچیدہ میشوند، وعلماء را بحقارت می بیند ونسبت کفر می کنند ومی گویند چون دیدار اللہ تعالیٰ نہ بینی در دنیا در آخرت نمی بینی، ومی گویند تا کافر نشوی مسلمان نشوی، ودر تصور صفات اللہ تعالیٰ را حاضر در زمان ومکان می دانند وبصورت شی تصور می کنند بعضے می گویند کہ اللہ تعالیٰ در گیاہ است وبعضے می گویند در گاؤ، ومی گویند کہ چون عارف را یقین حاصل شدہ عبادت از وے ساقط گردد ومی گویند بندہ را اختیار نیست، بلکہ مجبور است، ومی گویند کہ مارا بصلوٰۃ وصیام چہ کار است کہ مادائم در صلوٰۃ ایم ومی گویند کہ ذکر مایان درآن وقت جاری می شود کہ بر زن کہ محصنہ اجنبیہ عاشق شویم وباو در یکجا بخلیم ودرآن وقت کہ باو دخول میکنم پیر ما درآن وقت توجہ میکند پس ذکر ما جاری می گردد گویند وبعض می گویند کہ زنار در گردن می اندازیم کافر می شویم خدا تعالیٰ مایان را می بخشد۔ (۱)

ظاہر ہے کہ یہ تمام مسائل جاہل مولویوں اور کاہل پیروں کی وجہ سے ان حنفیوں میں پھیل گئے تھے اس لیے معمولی محنت کے ساتھ وہ درست ہو گئے۔ اب ایسے بے سروپا مسائل کی وجہ سے ان کے حنفی ہونے کا انکار کرنا نری جہالت ہے۔ ہر مذہب کے متبعین میں جہالت کے ایسے کرشمے موجود ہوتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ دوسرے مذہب کو قبول کر چکے ہیں، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان لوگوں میں جہالت گھس آئی ہے۔ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے یہ بھی لکھا ہے کہ درج بالا شعر میں 'محمد بن کرام' سے مراد محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں (۲)

ہم کہتے ہیں کہ یہ تاویل درست نہیں ہے۔ اس کی چند وجوہات ہیں:

۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے آباء واجداد کے ایمان کو مضبوط دلائل سے ثابت کرنا ہو گا یا

۱۔ مکتوبات علوی، ص ۳۵۲
۲۔ حاشیۃ التبصیر، ص ۱۰۵

پھر یہ ثابت کرنا ہوگا کہ یہ شاعرانہیں مؤمن سمجھتے رہے۔ محض دعویٰ سے حقائق ثابت نہیں ہوتے۔

۲- دوسری وجہ یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ امام ابن السمعانیؒ کی توجیہ پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قلت هذا قاله ابن السمعاني بلا سند وفيه نظر فإن كلمة كرام علم علىٰ والد محمد الكرام۔ (۱)

میں کہتا ہوں کہ ابن السمعانیؒ نے جو بات کہی ہے وہ بے سند ہے اور محل نظر ہے، کرام کا لفظ محمد کے والد کا 'علم' ہے۔

۳- تیسری وجہ یہ ہے کہ اس شعر کا محمود غزنوی کے حنیف اور حنفی ہونے سے تب تعلق بنتا ہے، جب صرف پہلا ہی شعر پڑھ لیں اور اگر پورا پڑھ لیں تو یہ شبہہ ہی نہیں پیدا ہوتا۔ کما قدره الجهمي (۲)

پورا شعر یہ ہے:

إن الذين لجهلهم لم يقتدوا — في الدين بابن كرام غير كرام

الفقه فقه أبي حنيفة وحده — والدين دين محمد بن كرام(۳)

جن لوگوں نے اپنی جہالت کی وجہ سے دین میں محمد بن کرام کا اقتدا نہیں کیا وہ باعزت لوگ نہیں ہیں۔ فقہ صرف ابوحنیفہ کی ہے اور دین صرف محمد بن کرام ہی کا ہے۔

۴- چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حنفی رہتے ہوئے جہمی اور معتزلی بن سکتا ہے۔ جیسے بشر مریسی، محمد بن شجاع الثلجی، اور قاضی ابن ابی داؤد اور'امام العصر جرکسی' وغیرہ تو پھر وہ کرامی کیوں نہیں بن سکتا ہے؟ اور آپ کیوں ان کو مذہب حنفی سے نکالنے پر تلے ہوئے ہیں؟ جبکہ آپ نے معتزلہ کو حنفیت سے نہیں نکالا، کیونکہ وہ آپ کی طرح جہمی عقیدہ رکھتے ہیں؟!

جسم کی ایک نئی تعبیر

دوسری گزارش یہ ہے کہ 'جسم' کا اطلاق اگرچہ متکلمین کے نزدیک مرکب اور مولف پر ہوتا ہے مگر کوئی آدمی یہ کہے کہ میرے نزدیک 'جسم' کا مطلب قائم بالذات ہے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ متکلمین کا کہنا ہے کہ جو لوگ 'جسم' کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کرتے ہیں اور اس کا مفہوم وہ موجود یا قائم بالذات لیتے ہیں تو ان لوگوں سے نزاع پھر صرف تسمیہ میں ہے، شریف جرجانیؒ لکھتے ہیں:

إن الله تعالىٰ ليس بجسم وهو مذهب أهل الحق وذهب بعض الجهال إلىٰ

۱- لسان المیزان، ۳۵۲/۵ ۲- حاشیۃ التبصیر، ص ۱۰۵

۳- لسان المیزان، ۳۵۲/۵

أنه جسم ثم اختلفوا فالكرامية أي بعضهم قالوا هو جسم أي موجود وقوم آخرون منهم قالوا هو جسم أي قائم بنفسه فلا نزاع معهم علىٰ التفسيرين إلا في التسمية أي إطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا توقيف ههنا۔ (۱)

یعنی اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے۔ یہی اہل حق کا مذہب ہے۔ بعض جاہل لوگوں کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم ہیں پھر ان قائلین میں اختلاف ہے۔ کچھ کا خیال ہے کہ وہ جسم بمعنی موجود ہے اور کچھ دیگر لوگوں کا خیال ہے کہ اللہ جسم بمعنی قائم بذاتہ ہے۔ ان دو تفاسیر پر پھر ان کے ساتھ نزاع صرف جسم کے اطلاق میں ہے کہ اللہ پر جائز ہے یا نہیں؟ کیونکہ اس کا ماخذ توقیف ہے، عقل نہیں۔ مگر شرع میں اس کے جواز کا کوئی بیان موجود نہیں ہے۔

اور ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

إن الله تعالىٰ ليس بجسم مؤلف من جواهر إذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر...... فإن تجاسر متجاسر علىٰ تسميته تعالىٰ جسما من غير إرادة التاليف من الجواهر كان ذلك غلطا في الاسم مع الإصابة في نفي معنى الجسم۔ (۲)

اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے جو جواہر سے مرکب ہوتا ہے کیونکہ جسم کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جو جواہر فردہ سے مرکب ہوتا ہے۔ اگر کوئی دلیری کرنے والا شخص اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دینے پر جسارت کر لے مگر وہ اس لفظ سے مرکب اور مولف ہونے کا ارادہ نہ کرے تو اس کی غلطی پھر صرف اس لفظ کے استعمال میں ہوئی، اگرچہ معنی کی نفی میں اس نے صواب کو اختیار کیا ہے۔

اور سعد تفتازانیؒ نے بھی لکھا ہے:

أما إذا أريد بهما القائم بذاته أو الموجود فإنما يمتنع إطلاقهما علىٰ الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم إلى المركب۔ (۳)

اور اگر جسم و جوہر سے قائم بالذات کا ارادہ کیا جائے تو پھر ان دونوں کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر اس لیے ممنوع ہوگا کہ شرع میں اس کے اطلاق کا جواز نہیں ہے۔ اور مرکب کا مفہوم بھی جلد ذہن کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

۱- شرح المواقف، ۸/ ۲۵
۲- إحياء العلوم، ۱/ ۱۵۲
۳- شرح العقائد، ص ۱۷۳

ہم کہتے ہیں: 'جسم' کا اطلاق مرکب پر متکلمین کے نزدیک ہے۔ یہ کوئی اہل لغت کا مسئلہ نہیں ہے کہ عام مسلمانوں کے ذہن میں اس کا یہ مفہوم متبادر ہو بلکہ یہ ترجمہ تو متکلمین 'جسم' کا کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ مفہوم عام لوگوں کے ذہن کو متبادر نہیں ہے۔ یہ ویسے سعد تفتازانی کا افسانہ ہے۔ اور پھر متکلمین خود اللہ تعالیٰ پر علت، سبب، موجود، قدیم اور واجب وغیرہ کا اطلاق کرتے ہیں حالانکہ شرع کا ورود ان پر بھی نہیں ہے۔ مگر 'دیگران را نصیحت' والے 'خود فضیحت' کے فاعل ہوتے ہیں۔ اجماع کی بات صرف دعویٰ ہے اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ کچھ دیگر لوگوں نے 'جسم' کے اطلاق کو بھی تکفیر کا ذریعہ بنایا ہے مگر حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ لہٰذا ڈاکٹر صاحب کی یہ محنت بھی ضائع ہو گئی۔ الحمدللہ

جسم کا اطلاق اللہ پر

تیسری گزارش یہ ہے کہ 'جسم' کا استعمال قرآن وسنت میں اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں ہوا ہے۔ اور نہ اس سے منع وارد ہے، یعنی یہ مسئلہ مسکوت عنہا ہے۔ جیسا کہ ابن رشد نے لکھا ہے:

> فإن قيل فما تقول في صفة الجسمية هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق أو هي من المسكوت عنها فنقول أنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها وهي بالتصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها۔ (۱)
>
> اگر کوئی کہے کہ صفت جسمیت کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟ کیا شرع نے اللہ تعالیٰ سے اس کی نفی کی تصریح کی ہے یا پھر اس سے سکوت کیا گیا ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ شرع کے اصول اور طریقہ کار سے یہ واضح ہوتا ہے کہ 'جسمیت' مسکوت عنہا صفات میں سے ہے، مگر اس کا اثبات شرع میں نفی سے زیادہ صراحت کے قریب ہے۔

یہ عبارت شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ سے پہلے کے عالم کی کتاب میں موجود ہے، مگر جہمیہ نے اس کے بارے میں کوئی فتویٰ جاری نہیں کیا ہے اور خاص اس قول کو مورد طعن کسی نے نہیں بنایا، مگر جب شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے یہ لکھا کہ

> فمن المعلوم أن الكتاب والسنة والإجماع لم ينطق بأن الأجسام كلها محدثة وإن الله ليس بجسم ولا قال ذلك إمام من أئمة المسلمين فليس في تركي لهذا القول خروج عن الفطرة ولا عن الشريعة۔ (۲)

۱- الکشف، ص ۷۹

۲- العقيدة والكلام، ص ۴۴۵

اور یہ بات تو معلوم بات ہے کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اور اجماع نے یہ بیان نہیں کیا ہے کہ اجسام تمام کے تمام محدث اور فانی ہیں اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے، اور نہ یہ بات مسلمانوں کے ائمہ میں سے کسی امام نے کہی ہے۔ تو میرا اس کو چھوڑنا نہ فطرت سے خروج ہے اور نہ ہی شریعت سے۔

تو جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' ان کی تکفیر کرنے پر اتر آئے اور لکھا:

وهل يتصور لمارق أن يكون أصرح من هذا بين قوم مسلمين۔ (۱)

کیا کسی بے دین شخص کے لیے اس سے زیادہ صریح بات کرنا مسلمانوں کے درمیان رہتے ہوئے متصور ہے؟

یہ تو خیر جہمیوں کی بات ہے جن کا کوئی اعتبار نہیں ہے وہ تو سلفیوں کی تکفیر کے لیے بہانہ ڈھونڈتے ہیں۔ ہم چند اقوال اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

فهذا لا يعرف عن أحد من سلف الأمة وأئمتها الذين جعلهم اللّٰه أئمة لأهل السنة والجماعة والعلم والدين بل المحفوظ عنهم بالتواتر إنكار ذلك وذم أهله وصرحوا في ذمه بذم هذا الكلام الجسم والعرض لا سيما وذمهم للجهمية الذين يتكلمون بهذا الأسلوب ونحوه في حق اللّٰه تعالىٰ أضعاف كلامهم وذمهم للمشبهة لأن ضررهم أقل۔ (۲)

جسم، عرض اور حیز وغیرہ کا استعمال امت کے سلف اور ائمہ میں کسی سے بھی معروف نہیں ہے۔ وہ سلف جن کو اللہ تعالیٰ نے اہل السنّت والجماعت کے لیے دین اور علم میں ائمہ بنایا ہے بلکہ ان سے محفوظ عمل یہ ہے کہ وہ ان کے استعمال کا متواتر انکار کیا کرتے تھے، اور ان کا استعمال کرنے والوں کی مذمت کرتے تھے۔ انہوں نے اس کے اہل کی مذمت اس کلام کی مذمت کے ذریعے کی ہے۔ خاص کر سلف کی وہ مذمت' جو انہوں نے اس اسلوب پر کلام کرنے والے جہمیہ لوگوں کی کی ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق میں بات کرتے تھے' اس مذمت سے بہت زیادہ ہے جو وہ مشبہہ کی کرتے تھے، کیونکہ ان کا ضرر جہمیہ کی بنسبت کم ہی ہے۔

آگے پھر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے صفات کا اثبات کرنے والے لوگوں کی چار قسمیں بیان فرمائیں ہیں:

۱- ایک گروہ وہ ہے جو صفات باری تعالیٰ کا اثبات کرتے ہیں، اور جسم، ترکیب، تبعیض وغیرہ کی نفی

۱- العقیدۃ والکلام، ص ۴۴۵
۲- بیان التلبیس، ۱/۲۱۹

کرتے ہیں۔ جیسے کلابیہ، اشعریہ اور کرامیہ کے بعض لوگوں کا یہ مذہب ہے۔

۲- دوسرا وہ گروہ ہے جو صفات باری تعالیٰ کا تو اثبات کرتا ہے، مگر ان بدعتی الفاظ کا نہ وہ نفی کرتے ہیں اور نہ اثبات کرتے ہیں۔ جیسے ترکیب، تجسیم، تبعیض۔

۳- تیسرا وہ گروہ ہے جو ان صفات کا تو اثبات کرتا ہے مگر ان بدعتی الفاظ کا جو نافی لوگ نفی کرتے ہیں۔ وہ ان کا بھی اثبات کرتے ہیں۔ مگر کہتے ہیں: و هو جسم لا كالأجسام اور

۴- چوتھا وہ گروہ ہے جو صفات کا تو اثبات کرتا ہے اور ان بدعتی الفاظ کا بھی اثبات کرتا ہے، اللہ تعالیٰ کو جسم سے اس طرح موصوف کرتے ہیں جیسا کہ دیگر اجسام ہوتے ہیں یہ لوگ مشبہہ ہیں۔

فهذا قول المشبهة الممثلة وهم الذين ثبت عن سلف الأمة تبديعهم وتضليلهم۔ (۱)

اور یہ قول مشبہہ کا ہے جو تمثیل کرتے ہیں اور یہی وہ گروہ ہے، جن کی تبدیع اور تضلیل امت کے سلف سے ثابت ہے۔

آگے پھر بیان کرتے ہیں:

ولم يذم أحد من السلف أحدا بأنه مجسم ولا ذم المجسمة وإنما ذموا الجهمية النفاة كذلك وغيره وذموا أيضاً المشبهة الذين يقولون صفاته كصفات المخلوقين۔ (۲)

سلف میں سے کسی نے بھی کسی شخص کی اس بنا پر مذمت نہیں کی ہے کہ وہ مجسم ہے اللہ تعالیٰ پر جسم کا اطلاق کرتا ہے اور نہ مجسمہ کی مذمت کی ہے، انہوں نے اگر مذمت کی ہے تو ان جہمیہ کی کی ہے، جو صفات کی نفی کرنے والے ہیں اور اسی طرح ان مشبہہ لوگوں کی، جن کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مخلوق کی صفات کی طرح ہے۔

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

فمن قال بالتشبيه المتضمن هذا التجسيم فإنه يجعله من جنس غيره من الأجسام لكنه أكبر مقدارا وهذا باطل ظاهر البطلان شرعا وعقلا وهولاء هم المشبهة الذين ذمهم السلف وقالوا المشبه الذي يقول بصر كبصري ويد كيدي وقدم كقدمي فإن هذا التشبيه هوفي الجنس وإن كان المشبه أكبر مقدارا من المشبه به إذ لا يقول أحد إلا أنه أكبر۔ (۳)

۱- بیان التلبیس، ۱/۴۷۲ ۲- ایضاً، ۱/۴۷۲ ۳- ایضاً، ۱/۴۸۵

پس جو آدمی تشبیہ کا قول کرتا ہے جو اس تجسیم کو متضمن ہوتا ہے تو وہ آدمی اسے دوسرے اجسام کی جنس سے بناتا ہے مگر وہ اس سے مقدار میں بڑا ہے۔ یہ بات اور قول باطل ہے اور اس کا بطلان بالکل ظاہر ہے، شرعاً بھی اور عقلاً بھی۔ یہ لوگ وہ مشبہ فرقہ ہے جن کی سلف طیب نے مذمت کی اور فرمایا ہے کہ مشبہ وہ ہے جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا 'بصر' مخلوق کے 'بصر' کی طرح ہے اور اس کا 'ید' و 'قدم' مخلوق کے 'ید' و 'قدم' کے مانند ہیں تو یہ تشبیہ ہے، مگر جنس میں ہے اگرچہ مشبہ مقدار میں مشبہ بہ سے بڑا ہے کیونکہ کوئی بھی بات نہیں کرتا مگر ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ وہ بڑا ہے۔

ان درج بالا عبارات سے یہ بات پوری طرح واضح ہے کہ سلف نے ان جہمیہ لوگوں کی مذمت کی ہے جو صفات کی نفی اور تعطیل کرتے ہیں اور ان لوگوں کی بھی مذمت کی ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات کی طرح قرار دیتے ہیں۔ یعنی مشبہ کی بھی مذمت کی ہے گویا سلف نے اصلاً تعطیل اور تشبیہ کی تردید و مذمت کی ہے۔ ان میں سے کسی امام اور بزرگ نے بھی کسی فرد کو مجسم قرار نہیں دیا ہے۔ ہاں، اگر کسی نے 'تجسیم' میں تشبیہ کو مخفی رکھا ہے تو سلف نے اس گروہ کی بھی مذمت کی ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ سلف نے نہ خود 'جسم' کا لفظ اللہ کے لیے استعمال کیا ہے اور نہ کسی کی اس بنا پر مذمت کی ہے۔ اس لیے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا ہے:

فإن قول القائل العلم عرض بدعة وقوله ليس بعرض بدعة كما أن قوله الرب جسم بدعة وقوله ليس بجسم بدعة۔ (۱)

کسی کا یہ کہنا کہ 'اس کا علم عرض ہے' بدعت ہے اور یہ کہنا کہ 'اس کا علم عرض نہیں ہے' بھی بدعت ہے، جیسا کہ یہ کہنا کہ 'اللہ تعالیٰ جسم ہے' بدعت ہے اور یہ کہنا کہ 'وہ جسم نہیں ہے' بھی بدعت ہے۔

یہ کیوں دونوں کو بدعت قرار دیا جا رہا ہے؟ اس کی توضیح کا یہ موقع نہیں ہے مگر اتنی بات ضرور سمجھ لینی چاہیے کہ اثبات جسمیت اگرچہ کرامیہ کی تعبیر کے مطابق ہو، شبہات سے خالی نہیں ہے۔ مشبہ فرقہ اس سے بھرپور فائدہ اٹھا سکتا ہے اور نفی جسمیت سے عوام لوگوں کے ذہنوں میں شبہات جنم لیتے ہیں۔ گویا اس کا اثبات بھی باعث فتنہ ہے اور نفی بھی باعث فتنہ ہے۔ اس لیے اہل سنت والجماعت کے اکابر نے اس لفظ کو دونوں طرح سے بدعت قرار دیا ہے۔ ہمارے ہندوستان کے عظیم مجدد شاہ اسماعیل شہیدؒ نے بھی لکھا ہے:

تنزیہ او تعالیٰ از زمان و مکان و جهت و اثبات رؤیت بلا جهت و محاذات همه از قبیل بدعات حقیقیه است اگر صاحب آن اعتقادات مذکوره را از جنس عقائد دینیه می شمارد۔ (۲)

۱- مجموع الفتاوی، ۶/۱۰۳

۲- ایضاح الحق الصریح ص ۳۵

ہم نے چند باتیں ڈاکٹر صاحب کی نقل پر لکھ دی ہیں، جو امید ہے کہ احباب کے لیے فائدہ مند ہوں گی۔

کرامیہ کا اصل مذہب

احباب اس بات کو بھی خیال میں رکھیں کہ ڈاکٹر صاحب کی نقل کردہ باتیں نقش فی الحجر نہیں ہوتیں۔ دیکھیے ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ ''محمد بن کرام نے تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر استقرار کیے ہوئے ہیں۔'' مگر ملا علی قاری کا کہنا ہے:

فإن الكرامية يثبتون جهة للعلو من غير استقرار علىٰ العرش و المجسمة وهم الحشوية يصرحون بالاستقرار علىٰ العرش بظاهر الآية۔ (۱)

کرامیہ صرف اللہ تعالیٰ کے لیے جہت فوق کا اثبات کرتے ہیں۔ اس کے استقرار علی العرش کا قول نہیں کرتے، اور مجسمہ فرقہ جو کہ دراصل حشویہ ہے، وہ اللہ تعالیٰ کے لیے استقرار علی العرش کی تصریح ظاہر آیت استواء کی بنا پر کرتے ہیں۔

اب بندہ کس حنفی کا قول تسلیم کرلیں؟ اب جسم کے حوالے سے بھی ذرا دیکھتے ہیں۔ سب سے متقدم شخص جنہوں نے محمد بن کرامؒ کے فرقہ پر لکھا ہے، وہ ابوالحسن اشعری ہے۔ انہوں نے کرامیہ کو 'مرجئہ' میں شمار کیا ہے۔ پھر ان کا تذکرہ کیا ہے، مگر جسمیت کا قول ان سے نقل نہیں کیا ہے۔ (۲) پھر اس کے بعد باب اختلاف الناس فی التجسیم کو قائم کیا ہے مگر اس میں بھی کرامیہ کو ذکر نہیں کیا ہے۔ (۳) ہاں البتہ انہوں نے 'مرجئہ' کا نواں فرقہ حنفیہ کو قرار دیا ہے۔

والفرقة التاسعة من المرجئة أبو حنيفة وأصحابه۔ (٤)

پھر ابوعثمان آدمی سے نقل کیا کہ امام ابوحنیفہؒ اور عمر شمزی کی مکہ میں ملاقات ہوئی، تو عمر شمزی نے امام ابوحنیفہؒ سے پوچھا کہ ایک آدمی خنزیر کو حرام جانتا ہے مگر اس کا خیال یہ ہے کہ شاید وہ خنزیر جس کو اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہے وہ یہ نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ وہ آدمی مومن ہے۔ انہوں نے پوچھا کہ ایک آدمی حج کعبہ کو فرض جانتا ہے مگر وہ یہ سمجھتا ہے کہ وہ کعبہ یہ نہیں ہے کوئی اور ہوگا، تو امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ وہ شخص مومن ہے۔ انہوں نے کہا کہ ایک آدمی یہ جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو رسول بنایا مگر وہ نہیں جانتا کہ شاید یہ مدعی وہ رسول ہو جو اللہ تعالیٰ نے بھیجا ہے۔ تو امام ابوحنیفہؒ نے کہا یہ شخص مومن ہے۔

۱- ضوء المعالی، ص۴۴
۲- مقالات الإسلامیین، ص۸۶
۳- أیضاً، ص۱۳۲
۴- مقالات، ص۸۴

ذكر أبو عثمان الآدمي أنه اجتمع أبو حنيفةؒ وعمر بن أبي عثمان الشمزي بمكة فسأله عمر فقال له أخبرني عمن زعم أن الله سبحانه حرم أكل الخنزير غير أنه لا يدري لعل الخنزير الذي حرمه الله ليس هي هذه العين، فقال مؤمن، فقال له عمر فإنه قد زعم أن الله قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنه لا يدري لعلها كعبة غيرهذه بمكان كذا فقال هذا مؤمن، قال فإن قال أعلم أن الله سبحانه بعث محمدا وأنه رسول الله غير أنه لا يدري لعله هو المدعي قال هذا مؤمن۔ (۱)

اس کے بعد لکھا:

ولم يجعل أبو حنيفةؒ شيئا من الدين مستخرجا إيمانا وزعم أن الإيمان لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه۔ (۲)

ابوحنیفہؒ نے دین کے کسی چیز کو بھی ایمان سے نکالنے والا نہیں بنایا۔ اس کا دعویٰ ہے کہ ایمان تقسیم کو قبول نہیں کرتا، نہ زیادہ ہوتا ہے، نہ کم۔ اور نہ لوگ اس میں ایک دوسرے پر فضلیت حاصل کر سکتے ہیں۔

اور ابوالحسن اشعری تو بقول 'امام العصر جرکسی' کے حنفی ہے۔ اس لیے تو وہ اپنے امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں بہت زیادہ جانتے ہوں گے، اور ان کا اپنے امام مذہب کے بارے میں یہ کہنا غلط نہیں ہوگا۔ آپ لوگ 'الغنیۃ لطالبی الحق' کی عبارت سے تو جان چھڑا دیں گے، گھر کی اس کتاب کا کیا کروگے؟ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' لکھتے ہیں:

والحق أنه نشأ على مذهب أبي حنيفةؒ كما ذكره الإمام مسعود بن شيبة في كتاب التعليم ...... ولم يثبت عنه الرجوع عن المذهب حين رجع عن الاعتزال۔ (۳)

حق یہ ہے کہ اشعریؒ ابوحنیفہؒ کے مذہب پر جوان ہو گئے، جیسا کہ مسعود بن شیبہ (ایک غیر معتمد شخص) نے کتاب التعلیم میں ذکر کیا ہے...... اور اعتزال سے رجوع کے بعد ان کا رجوع مذہب ابوحنیفہؒ سے ثابت نہیں ہوا ہے۔

اس قول کی بنا پر تو ان کا ابوحنیفہؒ کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ 'مرجۂ' ہے، بالکل یقینی ہے۔ لہٰذا احناف

۱- مقالات الاسلامیین، ص ۸۵ ۲- أیضاً

۳- حاشیہ تبیین کذب المفتري، ص ۱۱۷

پوری دلجمعی کے ساتھ اس کو اب قبول کر سکتے ہیں۔ الحمد للہ رب العالمین

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے رقم طراز ہے کہ ''کرامیہ کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہوسکتا ہے پھر جن کا حدوث اللہ تعالیٰ کی ذات میں ہوتا ہے۔ ان کا سبب اللہ تعالیٰ کی قدرت ہے اور جن کا حدوث اللہ تعالیٰ کی ذات سے جدا ہوتا ہے ان کا سبب ایجاد ہے۔'' (۱)

صفات اختیاریہ کا مسئلہ

یہ مسئلہ بھی اشعریؒ کے مقالات میں ان کی طرف منسوب ہرگز موجود نہیں ہے۔ ہم یہاں صرف دو چیزوں کی وضاحت کرتے ہیں، ایک یہ کہ جہمی علما اس مسئلہ سے یہ مراد لیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات اختیاریہ نہیں ہیں اور وہ اس مسئلہ کی نسبت کرامیہ کی طرف کرتے ہیں تاکہ لوگوں کو سلفی مذہب سے بدگمان کیا جا سکے اور انہیں یہ باور کرایا جا سکے کہ سلفی گمراہ فرقوں کے متبع ہیں۔ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' لکھتے ہیں:

فيكون محلا للحوادث ۔ تعالى الله عن ذلك ۔ وابن تيمية تابع الكرامية في ذلك وأربى عليهم في الزيغ بدعوى القدم النوعي في الكلام مع أنه لا وجود للكلي إلا في ضمن الأفراد فلا معنى لوصف النوع بالقدم بعد الاعتراف بحدوث كل فرد من أفراده۔ (۲)

جب اللہ تعالیٰ کو متکلم بالمشیۃ تسلیم کریں گے، تو پھر اللہ تعالیٰ محل حوادث بنے گا، حالانکہ اللہ تعالیٰ اس سے پاک اور منزہ ہے۔ ابن تیمیہؒ اس مسئلے میں کرامیہ کا تابع ہے بلکہ زیغ و ضلالت میں ان سے بھی بڑھ گئے ہیں کہ کلام الٰہی کے بارے میں قدم نوعی کا دعویٰ بھی کیا ہے۔ حالانکہ کلی کا وجود صرف افراد کے ضمن میں ہوتا ہے۔ جب ہر فرد کے حدوث کا قول کیا جائے تو پھر اس اعتراف کے بعد قدم نوعی کا کوئی مفہوم نہیں رہتا۔

ہم کہتے ہیں کہ ایسے افراد قرآن مجید کی آیت أكلها دائم (۳) کا مطالعہ کریں۔ افراد کا حدوث وہاں یقینی ہے، مگر نوع قدیم ہے۔ کچھ لوگ یہاں مستقبل اور ماضی کے تسلسل میں فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تسلسل ماضی میں ممنوع ہے، مستقبل میں درست ہے۔ ابو منصورؒ لکھتے ہیں:

۱۔ سلفی عقائد، ۴۸

۲۔ العقیدۃ، ص ۴۲۶

۳۔ الرعد: ۳۵

إن الشيء إذا لم يكن إلا بغير يتقدمه وذلك شرط كل الأغيار فيبطل كون الجميع ولا كذلك أمر البقاء ألا يرىٰ أن من قال لآخر لاتأكل شيئا حتى تأكل غيره وكذا كل غير فيه ذلك الشرط فبقي أبدا غير آكل ولو قال كلما أكلت لقمة فكل أخرى فهو يبقى أبدا في الأكل فمثله۔ (۱)

اسی بات کو پھر علامہ جوینیؒ نے مزین کیا اور لکھا:

إنك إذا قلت ”لا أعطيك درهما إلا أعطيك بعده درهما“ كان هذا ممكنا وعلىٰ هذا يحمل إمكان تسلسل الحوادث المستقبلة ولكنك إذا قلت له ”لا أعطيك درهما حتى أعطيك قبله درهما“ كان هذا ممتنعا وعلىٰ هذا يحمل امتناع الحوادث الماضية عنده۔ (۲)

حالانکہ یہ صریح مغالطہ ہے۔ کیوں کہ یہاں امر مستقبل کی نفی کو امر مستقبل کی نفی پر مرتب کیا گیا ہے۔ یعنی 'لا أعطيك درهما' کو 'حتى أعطيك قبله درهما' پر مرتب کیا گیا ہے۔ اگر یہاں صیغے ماضی کے ہوتے تو کبھی امتناع کی بات ثابت نہ ہوتی۔ مثلاً اگر یوں کہا جاتا کہ ما أعطيتك درهما إلا أعطيتك بعده درهما تو بالکل درست ہوتا۔ علامہ جوینیؒ نے مستقبل کے لیے تو مستقبل کے صیغے رکھے، ماضی کے لیے بھی مغالطہ کی خاطر مستقبل کے صیغے رکھے۔

یہ تو ضمنی بات ہوئی، مطلب ہمارا یہ تھا کہ جہمی علماء لوگوں کے ذہنوں میں یہ بات ڈال دیتے ہیں کہ سلفی علماء کرامیہ کے تابع ہیں جیسا کہ درج بالا عبارت میں واضح ہے۔ حالانکہ یہ بالکل خلاف واقع بات ہے۔ کرامیہ سے بہت پہلے اہل سنت والجماعت اس مسئلہ کے قائل رہے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

بل تكلموا بذلك قبل أن تخلق الكرامية فإن ابن كرام كان متأخرا بعد أحمد بن حنبلؒ في زمن مسلم بن حجاج وطبقته وأئمة السنة والمتكلمون تكلموا بذلك بهذه قبل هؤلاء وما زال السلف يقولون بموجب ذلك۔ (۳)

بلکہ یہ بات کرامیہ کی پیدائش سے بھی پہلے ائمہ اہل السنّت نے کہی ہے۔ محمد کرامؒ امام احمد بن حنبلؒ سے متاخر تھا۔ وہ امام مسلم کے زمانے اور اس کے طبقہ میں تھا۔ ائمہ اہل سنت والجماعت اور متکلمین نے ان سے بہت پہلے اس مسئلہ پر کلام کیا ہے اور سلف ہمیشہ سے اس قول کے موجب کے اقرار

۱- التوحید، ص ۸۴
۲- الإرشاد، ص ۴۸، الشامل، ص ۸۸
۳- مجموع الفتاویٰ، ۶/۲۲۲

کرنے والے تھے۔

اس عبارت سے جہمیہ کے پروپیگنڈے کی حقیقت کھل گئی کہ سفید جھوٹ ہے۔

حدوث اور خلق میں فرق

دوسرا مسئلہ اس مبحث میں یہ ہے کہ سلف 'حدوث' اور 'خلق' میں فرق کرتے ہیں۔ ہم پہلے مولانا انور شاہ صاحب کا قول نقل کر چکے ہیں۔ اب شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا ایک قول ملاحظہ ہو:

وإذا قالوا نحن نسمي كل حادث مخلوقا فهذا محل نزاع فالسلف وأئمة أهل الحديث وكثير من طوائف الكلام كالهشامية والكرامية وأبي معاذ التومني وغيرهم لا يقولون كل حادث مخلوق ويقولون الحوادث تنقسم إلى ما يقوم بذاته بقدرته ومشيته ومنه خلقه للسموات وإلى ما يقوم بائنا عنه وهذا هو المخلوق لأن المخلوق لا بد له من خلق والخلق القائم بذاته لا يفتقر إلى خلق بل هو حصل بمجرد قدرته ومشيته۔ (١)

اور اگر وہ کہے کہ ہم ہر حادث کو مخلوق کے نام سے مسمّی کرتے ہیں تو پھر یہ محل نزاع ہے۔ سلف اور ائمہ اہل حدیث اور بہت سارے متکلمین، جیسے ہشامیہ اور کرامیہ اور ابو معاذ تومنی وغیرہ یہ نہیں کہتے کہ ہر حادث مخلوق ہے بلکہ ان کا کہنا ہے کہ حوادث دو قسموں پر منقسم ہیں۔ ایک وہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوتے ہیں، مگر اس کی قدرت اور مشیت کے ساتھ۔ اسی سے اس کی مخلوق کو پیدا کرنے کا مسئلہ ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے بائن اور جدا قسم ہوتی ہے۔ یہ قسم مخلوق ہے کیونکہ مخلوق کے لیے تو خلق لازم ہے۔ اور 'خلق' جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہوتی ہے وہ پھر خلق کی محتاج نہیں ہوتی، بلکہ وہ صرف اللہ تعالیٰ کی قدرت اور مشیت سے حاصل ہو گئی ہوتی ہے۔

اس عبارت سے ڈاکٹر صاحب کے اس قول 'پھر جن کا حدوث اللہ تعالیٰ کی ذات میں ہوتا ہے ان کا سبب اللہ کی قدرت ہے اور جن کا حدوث اللہ تعالیٰ کی ذات سے جدا ہوتا ہے، ان کا سبب ایجاد ہے' کی توضیح ہو جاتی ہے۔ احباب ذرا تأمل سے اسے سمجھ سکتے ہیں۔

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

١- مجموع الفتاوی، ٦/١٩٣

کرامیہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کا اثبات کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ علم سے عالم ہے۔ قدرت سے قادر ہے، حیات سے حیی اور مشیت سے ارادہ کرنے والا ہے۔ یہ تمام صفات قدیم اور ازلی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہیں۔ کبھی یہ اللہ کی صفات میں سمع و بصر کا اضافہ کرتے ہیں اور کبھی یدین (دونوں ہاتھوں کا) اور وجہ (چہرے کا اضافہ بھی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ کا ہاتھ ہے غیر ہاتھوں کی طرح نہیں اور اللہ کا چہرہ ہے دیگر چہروں کی طرح نہیں ہے۔(۱)

تحلیل و تجزیہ

یہاں اس بحث کے اختتام میں دو چیزیں نظر میں رکھنی چاہیے۔ ایک تو یہ کہ محل حوادث حادث ہوتا ہے۔ یہ ایک جملہ ہے۔ کہنا یہ چاہیے کہ محل مخلوق مخلوق ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ قاعدہ اس استدلال پر مبنی ہے کہ جو اشاعرہ وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ قرآن مخلوق نہیں ہے کیونکہ اگر یہ مخلوق ہو جائے تو پھر یا تو اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے نفس میں پیدا کیا ہوگا یا پھر غیر میں پیدا کیا ہوگا، یا پھر لا فی محل میں پیدا کیا ہوگا۔ ان میں سے کوئی بھی درست نہیں ہے کیونکہ اگر پہلی شق کو اختیار کیا جائے، تو پھر اللہ تعالیٰ کی ذات محل حوادث بنے گی اور اگر دوسری شق کو اختیار کیا جائے، تو کلام پھر اس غیر کے لیے صفت بن جائے گا اور اگر تیسری شق کو اختیار کیا جائے، تو یہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ یہ صفت ہے اور صفت کا بے محل قائم ہونا ممتنع ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

> وأما القسم الأوّل هو أنه لو خلقه في نفسه لكان محلا للحوادث فالتحقيق أن يقال لو خلقه في نفسه لكان محلا للمخلوق وهو لا يكون محلا للمخلوق۔ (۲)

یعنی قسم اول میں جو کہتے ہیں کہ اگر وہ قرآن اور کلام کو اپنی ذات میں پیدا کرلے، تو پھر وہ محل حوادث بنیں گے، یہ کہنا چاہے کہ اگر وہ کلام کو اپنی ذات میں پیدا کرے، تو پھر اس کی ذات محل مخلوق بنے گی، حالانکہ وہ محل مخلوق نہیں ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ اشاعرہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو صفات اختیاریہ سے متصف نہیں مانتے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوق کو پیدا کرتا ہے، مگر 'خلق' اس کی صفت نہیں ہے۔ اس طرح 'رزق، حیات، عدل، احسان' وغیرہ میں سے کوئی چیز بھی اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ مخلوق کے ساتھ قائم ہیں۔

۱- سلفی عقائد ص ۴۸
۲- مجموع الفتاوی، ۶/۱۹۳

'خلق' بعینہٖ مخلوق ہے، احیاء وجود حیات ہے، وغیرہ۔ اسی بنا پر معتزلہ نے انہیں لاجواب کر دیا ہے کہ جب 'خلق' وغیرہ تمہارے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم نہیں ہیں تو ہمارے نزدیک کلام کا بھی بالکل یہی مسئلہ ہے۔ اشاعرہ ان کے صحیح جواب دینے سے عاجز ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

هذه حجة مستقيمة جيدة لكن الأشعرية لم يطردوها فتسلط عليهم المعتزلة بأنهم يصفونه بأنه خالق، ورازق، ومحي، ومميت، عادل، محسن من غير أن يقوم به شيء من هذه المعاني بل يقوم بغيره فإن الخلق عندهم هو المخلوق والأحياء هو وجود الحياة في الحيّ من غير فعل يقوم بالرب فقد جعلوه محييا بوجود الحياة في غيره وكذلك جعلوه مميتا وهذه عارضتهم بها المعتزلة ولم يجيبوا عنها بجواب صحيح۔ (۱)

یہ درست اور عمدہ حجت ہے، مگر اشاعرہ نے اسے عموم میں نہیں لیا۔ تو ان پر معتزلہ نے تسلط حاصل کیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کو 'خالق' اور 'رازق' 'محی' اور 'ممیت'' 'عادل' اور 'محسن' ہونے سے موصوف کرتے ہیں۔ مگر کہتے ہیں کہ ان معانی میں سے کوئی معنیٰ اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم نہیں ہے، بلکہ یہ معانی غیر کے ساتھ قائم اور متعلق ہیں۔ 'خلق' ان اشاعرہ کے نزدیک وہی مخلوق ہے اور 'احیاء' زندگی کا وجود ہے، زندہ مخلوق میں۔ یہ افعال اللہ کی ذات سے قائم اور متعلق نہیں ہیں۔ تو ان لوگوں نے اللہ کو 'محی' قرار دیا، اس بنا پر کہ اس نے غیر میں 'حیات' کو پیدا کیا، اسی طرح اسے 'ممیت' قرار دیا، یہ وہ بات ہے کہ جس کی بنا پر معتزلہ نے ان کا معارضہ کیا، لیکن انہوں نے اس کا کوئی تسلی بخش جواب نہیں دیا۔

اس سے احباب سمجھ گئے ہوں گے کہ سلف 'خلق' اور 'حدوث' میں فرق کرتے ہیں اور محل نظر اگر کوئی مذہب ہے تو وہ اشاعرہ کا ہے، نہ کہ سلف اور ائمہ کرام کا، اس مبحث کا خلاصہ بقول شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ یہ ہوا:

أما إن يقال الحدوث أعم من الخلق فقد يكون الشيء حادثا في نفسه وليس مخلوقا أو يقال كل حادث فهو مخلوق بناء علىٰ أنه لا يقوم بذاته حادث أوبناء على أن ما قام بنفسه إذا كان حادثا فهو مخلوق فإذا كان الحق هو القسم الأوّل لم يلزم إذا لم يكن مخلوقا أن يكون قديما بل يكون وليس بمخلوق۔ (۲)

۱- مجموع الفتاویٰ، ۶/ ۱۹۱
۲- أیضا

خلاصہ یہ ہوا کہ یا تو یہ کہا جائے گا کہ حدوث 'خلق' سے عام ہے۔ کبھی ایک چیز فی نفسہ حادث ہوتی ہے مگر مخلوق نہیں ہوتی۔ اور یا یہ کہا جائے گا کہ ہر حادث مخلوق ہے، اس بنیاد پر کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حادث چیز قائم نہیں ہوتی۔ یا اس بنیاد پر کہ جو چیز اس کی ذات کے ساتھ قائم ہو جاتی ہے اور وہ حادث ہو تو وہ مخلوق ہوتی ہے۔ لیکن جب حق پہلی ہی قسم ہے تو پھر مخلوق نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ قدیم ہو، بلکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی صفت حادث تو ہو، مگر مخلوق نہ ہو۔

اس مبحث سے 'خلق' اور 'حدوث' کا فرق معلوم ہو گیا۔ تو اب ان شاء اللہ شبہہ نہیں پڑے گا۔ یہی وہ بات ہے جو عبدالکریم شہرستانیؒ نے کرامیہ سے نقل کی ہے:

ومن مذهبهم جميعا جواز قيام كثير من الحوادث بذات الباري تعالىٰ، ومن أصلهم أن ما يحدث في ذاته فإنما يحدث بقدرته وما يحدث مبائنا لذاته فإنما يحدث بواسطة الأحداث ويعنون بالأحداث الإيجاد والإعلام الواقعين في ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات۔ (۱)

کرامیہ کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ پھر جن کا حدوث اللہ تعالیٰ کی ذات میں ہوتا ہے ان کا سبب اللہ کی قدرت ہے اور جن کا حدوث اللہ کی ذات سے جدا ہوتا ہے ان کا سبب ایجاد ہے۔

یہ تو ایک مسئلہ کی مختصر وضاحت ہوگئی۔

ایک تنبیہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہم نے 'جسم' کے بارے میں سلفی کتب کا تو تذکرہ کیا ہے۔ مگر اتنی بات اور سمجھ لینے کی ہے کہ عام اہل سنت والجماعت اور کرامیہ میں ایک اختلاف بھی ہے۔ وہ یہ کہ لا کفلان کے الفاظ ان اسماء اور صفات کے بارے میں استعمال ہوتے ہیں جو شرع میں وارد ہوئے ہیں۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ 'هو جسم لا كالأجسام' کیونکہ جسم کا لفظ شرع میں وارد نہیں ہے۔ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں:

واعلم أن ما ورد الشرع بإطلاقه على الله سبحانه إن كان مشتركا بينه وبين غيره وجب عند إطلاقه نفي المماثلة فيه كالشيء والذات بخلاف ما لم يرد الشرع باطلاقه فلا يقال جسم لا كالأجسام مثلا خلافا للكرامية۔ (۲)

جان لو کہ شرع نے اللہ تعالیٰ پر جس اسم کا اطلاق کیا ہے اگر وہ اسم اللہ تعالیٰ اور مخلوق کے درمیان

۱۔ الملل والنحل، ص ۸۸   ۲۔ ضوء المعالی، ص ۲۰

مشترک ہو، تو پھر اطلاق کے وقت نفی مماثلت مخلوق سے لازم ہے اور جس کے بارے میں شرع وارد نہ ہو، تو پھر یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ جسم تو ہے مگر دیگر اجسام کی طرح نہیں ہے۔ کرامیہ کا اس میں اختلاف ہے۔

بعینہ یہی عبارت ہمارے ائمہ واکابر نے لکھی ہے۔ قاضی ابو یعلیٰ حنبلی ایک اعتراض کے جواب میں فرماتے ہیں:

قيل هذا غلط لأننا لا نطلق من ذلك إلا ما ورد به السمع والسمع ورد بإطلاق ذلك في السماء وعلى العرش ولم يرد في غير ذلك۔ (۱)

یہ (کہنا کہ اللہ ہر جگہ ہے) غلط ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے، کیونکہ ہم اللہ تعالیٰ پر صرف اس اسم وصفت کا اطلاق کرتے ہیں جس کے بارے میں شرع وارد ہو، سمع اس کے آسمان اور عرش پر ہونے کے بارے میں تو وارد ہے مگر اس کے علاوہ کے بارے میں وارد نہیں ہے۔

شیخ ابوالحسن زاغونیؒ فرماتے ہیں:

فإنا لم نبدء بإثبات شيء منها اجتهادا وابتداء من قبل آراء نا ونفوسنا لكنا حفظناها نقلا من الكتاب والسنة فنحن نسلمها منه تسليما ونتلقاها منه قبولا ونجريها على ما عينه الباري لنفسه من إثباتها۔ (۲)

ہم نے ان صفات کو اپنی طرف سے بطور اجتہاد اور ابتداء ثابت نہیں کیا ہے، مگر ہم نے ان کو قرآن وسنت سے محفوظ رکھا ہے۔ تو ہم نے دل کی خوشی اور اطمینان سے اسے قبول اور تسلیم کیا ہے اور ہم اسے اس طرح جاری کرتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے لیے بطور اثبات معین کیا ہے۔

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ غیر وارد فی الشرع، اسماء وصفات کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر اہل سنت کے نزدیک جائز نہیں ہے اور کرامیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی درج بالا عبارت میں کوئی قابل ذکر مسئلہ نہیں تھا، اس لیے ہم نے اس پر بحث نہیں کی، بلکہ دو دیگر مسائل کی وضاحت کی ہے جن سے احباب کو اہل سنت اور کرامیہ کا فرق معلوم ہو جائے گا اور اشاعرہ کی کمزوری بھی ظاہر ہو جائے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

۱۔ إبطال التاویلات، ۱/۲۳۹

۲۔ الإیضاح، ص ۲۷۵

امام احمدؒ و سلفی مکتب کا اختلاف

ناکام کوشش

ڈاکٹر صاحب نے اس باب میں یہ کوشش کی ہے کہ یہ ثابت کریں کہ سلفیوں کا امام احمد بن حنبلؒ سے کوئی تعلق نہیں ہے اور ان کے مذہب کا بھی امام احمدؒ بن حنبل کے مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اتنے بڑے مقصود کے لیے تو بہر حال یہ ضروری تھا کہ مذہب امام احمدؒ کی مسلمہ کتب کا حوالہ دیا جاتا اور پھر اس بات کا بھی التزام کیا جاتا کہ مستند اقوال سے اپنے مدعا کو ثابت کیا جاتا۔ مگر ڈاکٹر صاحب نے ان دونوں میں کسی ایک چیز کا بھی لحاظ نہیں کیا ہے۔ بلکہ انہوں نے اس باب میں جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کی خرافات پر اعتماد کیا ہے۔ جو اہل سنت والجماعت کے ہاں ناقابل اعتماد شخص ہے۔ پہلی بات ڈاکٹر صاحب نے یہ پیش کی ہے کہ ''امام احمدؒ استواء کے ساتھ ذات کی قید نہیں لگاتے'' پھر اس بات کو ثابت کرنے کے لیے 'اثبات الحد' سے یہ قول نقل کیا ہے:

> سألوه عن الاستواء فقال استویٰ علیٰ العرش کیف شاء و کما شاء بلا حد وصفة یبلغها واصف ذکره الخلال في السنة۔ امام احمدؒ سے استواء کے بارے میں پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے عرش پر استویٰ کیا جیسے چاہا بغیر حد کے اور بغیر صفت کے جس تک کوئی پہنچ سکے۔ (۱)

ہم اس بارے میں چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔

پہلی گزارش یہ ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ اثر کا اتباع کرتے تھے، اس کے علاوہ کچھ نہیں کہتے تھے۔ یہی ل ان کے متبعین کا ہے۔ وہ بعض اوقات مفہوم میں موافق ہوتے ہیں لیکن اس لفظ میں اختلاف کرتے ں، جو آثار میں منقول نہ ہو۔ حافظ ابن رجب حنبلیؒ لکھتے ہیں:

> وهذا لیس بقادح إن صح فإن الأنصاري والتمیمي وأمثالهما یقدحون بأدنی شيء ینکرونه من مواضع النزاع کما هجر التمیمي الحافظ کوتاه علیٰ قوله 'ینزل بالذات' وهو في الحقیقة یوافقه علیٰ اعتقاده لکن أنکر

ا۔ ... عقائد، ص۴۹

إطلاق اللفظ لعدم الأثر به۔ (۲)

اگر شیخ انصاریؒ کا اعتراض ثابت بھی ہو جائے، تب بھی یہ قادح نہیں ہے، کیونکہ انصاری اور تمیمی اور ان جیسے دیگر علماء اختلافی مقامات میں معمولی معمولی چیزوں پر جرح اور قدح کرتے ہیں جیسا کہ تمیمیؒ نے حافظ عبدالجلیل کوتاہ کو صرف اس بنا پر چھوڑ دیا تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے نزول کے ساتھ 'ذات' کا بھی اضافہ کرتے تھے، حالانکہ درحقیقت وہ ان کے ساتھ اس اعتقاد میں موافق تھے۔ مگر صرف لفظ کے اطلاق پر نکیر کی ہے۔ اس لیے کہ وہ آثار میں وارد نہیں ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ بعض اوقات درست الفاظ کی بھی حنابلہ علماء اس لیے تردید کرتے ہیں کہ وہ آثار میں وارد نہیں ہوتے۔ اس بات سے ایک دوسری بات بھی معلوم ہو گئی کہ تمیمیؒ اور انصاریؒ اور اس جیسے بعض دیگر علماء بھی اس مصیبت میں گرفتار ہیں کہ معمولی معمولی چیزوں میں بھی ایک دوسرے پر اعتراض اور جرح کرتے ہیں اور جب یہ بات خود حنبلی علماء کہتے ہیں، تو ڈاکٹر صاحب جگہ جگہ ان دونوں کے نام لے کر ہمیں متہم نہ کریں۔ اس لیے کہ یہ علما جلد باز اور متسرع فی الحکم ہوتے ہیں۔

ایک بہترین اصول

دوسری بات یہ ہے کہ 'نزول' کو دوسرے مفاہیم میں اہل بدعت استعمال کرتے تھے۔ مگر امام احمدؒ کے دور میں ایسے نام نہاد اہل سنت کا وجود نہ تھا، جو 'نزول' کو ذات کے علاوہ دیگر مفاہیم پر محمول کرتے ہوں، اس لیے ان کو اس بات کی تصریح کی ضرورت نہیں پڑی تھی ورنہ اگر انہیں ضرورت پڑتی، تو وہ اس بات کی تصریح کر لیتے، جیسا کہ امام احمدؒ نے 'واقفہ' کے بارے میں تصریح کی ہے۔ ان سے 'واقفہ' کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا ان کے لیے اجازت ہے کہ وہ صرف 'القرآن کلام اللہ' کہیں پھر سکوت کریں۔ نہ یہ کہے کہ مخلوق ہے اور نہ یہ کہے کہ مخلوق نہیں ہے۔ تو امام احمدؒ نے فرمایا:

ولم یسکت؟ وہ کیوں چپ ہوتے ہیں؟

لولا ماوقع فيه الناس كان يسعه السكوت ولكن حيث تكلموا فيما تكلموا لأي شيء لا يتكلمون۔ (۲)

اگر لوگ اس میں واقع نہ ہوتے، تو پھر لوگوں کے لیے 'سکوت' کرنا درست تھا مگر جب لوگوں نے اس مسئلہ میں تکلم کیا ہے، تو پھر یہ لوگ کیوں اس (غیر مخلوق) پر تکلم نہیں کرتے؟

معلوم ہوا کہ امام احمدؒ بن حنبل پہلے تو القرآن کلام اللہ کے ساتھ مخلوق اور غیر مخلوق کے الفاظ نہیں

۱- ذیل الصفات، ۳/۲۳
۲- السنۃ للکرمانی ص ۲۰۲، مختصر العلو ص ۱۸

لگاتے تھے۔ مگر جب بعض اہل بدعت لوگوں نے 'مخلوق' کا لفظ ساتھ لگا دیا تو امام احمدؒ نے بھی اپنے شاگردوں کو 'غیر مخلوق' کی 'تصریح' کی وصیت کی اور فرمایا کہ اب انہیں توقف کرنے کا جواز نہیں ہے۔

بالکل اسی طرح جن علماء نے تصریح ذات 'نزول کے ساتھ کی ہے وہ اسی اصول کے مطابق کی ہے اور جنہوں نے مخالفت کی ہے تو وہ صرف اس بنا پر کی ہے کہ وہ الفاظ احادیث اور آثار میں وارد نہیں ہیں، اور غالباً ان کو امام احمد بن حنبلؒ کی یہ اصولی بات نہیں پہنچی تھی ورنہ وہ اس بات پر کبھی اصرار نہ کرتے، جیسا کہ امام ذہبیؒ وغیرہ نے 'ذات' کی نفی میں بار بار کوشش کی ہے۔

ایک اور بات یہ ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ بھی دیگر سلف کی طرح نزول باری تعالیٰ اور اس کی مباینت عن المخلوق کے قائل ہیں۔ کرمانیؒ اپنے اکابر سے نقل کرتے ہیں:

ولا يجوز لأحد أن يتوهم على الخالق بصفاته وأفعاله توهم مايجوز التفكر والنظر في أمر المخلوقين وذلك أنه يمكن أن يكون موصوفا بالنزول كل ليلة إذا مضى ثلثها إلى السماء الدنيا كما شاء ولا يسأل كيف نزوله لأنه الخالق يصنع ما شاء كما شاء۔ (۱)

کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ خالق تعالیٰ کے اوصاف اور افعال کے بارے میں اس طرح کا توہم و تفکر کرے، جو مخلوق کی شان میں کی جاتی ہے۔ یہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ ہر شب میں نزول سے متصف ہو جائے اور آخری حصہ میں آسمان دنیا پر اتر آئے، جس طرح وہ چاہتا ہے۔ اس کے نزول کے بارے میں سوال نہیں ہو سکتا، کہ وہ کس طرح کا ہے؟ کیونکہ وہ خالق ہے، وہ جو چاہتا ہے اور جس طرح چاہتا ہے کرتا ہے۔

نزول باری تعالیٰ کی حقیقت

امام صابونیؒ نے نقل کیا ہے کہ امام اسحاق بن ابراہیم راہویہ سے پوچھا گیا کہ کیا حدیث نزول صحیح ہے؟ انہوں نے فرمایا: ہاں، ان کے بادشاہ کے کمانڈروں میں سے ایک نے کہا: اے ابو یعقوب! تو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر شب میں آسمان دنیا پر نازل ہوتے ہیں تو کس طرح نازل ہوتے ہیں؟ امام اسحٰق بن راہویہ نے ان سے فرمایا: اگر تو انہیں اوپر ثابت کر دے یعنی ان کی فوقیت کی کیفیت بیان کرے، تو پھر میں تیرے لیے نزول کو بیان کر سکتا ہوں یعنی پھر میں ان کے نزول کی بھی کیفیت بیان کروں گا۔

حاصل یہ ہوا کہ جب عرش پر وہ ذات مستوی ہے تو پھر اس کا نزول بھی 'ذات' ہی سے متعلق ہوگا۔

۱- السنۃ، ص ۱۹۸

معلوم ہوا کہ 'نزول ذاتی' پر شبہہ ان اہل بدعت کو پڑتا ہے، جو 'استواء ذاتی' کے قائل نہیں ہوتے اور اہل سنت چونکہ استواء ذاتی کے قائل ہیں اس لیے ان کے لیے 'نزول ذاتی' میں کوئی اشکال نہیں ہے اور یہ بات کہ استواء کے ساتھ وہ 'ذاتی' کی قید کے بھی قائل ہیں' دوسری گزارش سے واضح ہو جائے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

دوسری گزارش یہ ہے کہ امام احمدؒ بن حنبل بھی دیگر سلف اور ائمہ کی طرح اس بات کے قائل ہیں کہ خالق تعالیٰ مخلوق سے جدا اور مبائن ہیں۔ ابو القاسم لا لکائی کہتے ہیں:

قيل لأبي عبد الله أحمد بن حنبلؒ الله عزوجل فوق السماء السابعة علىٰ عرشه بائن من خلقه وقدرته وعلمه في كل مكان فقال نعم هو علىٰ العرش وعلمه لا يخلو منه مكان وفي رواية الخلال نعم لا يخلو شيء من علمه۔ (١)

امام احمد بن حنبلؒ سے کہا گیا کہ کیا اللہ تعالیٰ ساتویں آسمان کے اوپر عرش پر ہیں اور مخلوق سے بائن و جدا ہیں اور ان کا علم اور ان کی قدرت ہر جگہ ہے؟ فرمایا: ہاں وہ عرش پر ہیں اور ان کے علم سے کوئی جگہ خالی نہیں ہے۔ خلال کی روایت میں ہے کہ ان کے علم سے کوئی چیز خالی نہیں ہے۔

اسی طرح اپنی کتاب میں بھی فرماتے ہیں کہ

قلنا لهم لم أنكرتم أن يكون الله سبحانه على العرش وقد قال سبحانه الرحمن علىٰ العرش استوىٰ (٢) وقال 'خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوىٰ علىٰ العرش (٣) فقالوا هو تحت الأرضين السابع كما هو على العرش فهو على العرش وفي السموات وفي الأرض وفي كل مكان لا يخلو منه مكان ولا يكون في مكان دون مكان وتلا آية من القرآن 'وهو الله في السموات وفي الأرض' (٤) فقلنا قد عرف المسلمون أماكن كثيرة وليس فيها من عظم الرب شيء فقالوا أي مكان؟ قلنا أحشاء كم وأجوافكم وأجواف الخنازير والحشوش والأماكن القذرة ليس فيها من عظم الرب سبحانه شيء۔ (٥)

ہم ان جہمیہ سے کہتے ہیں کہ تم لوگ کیوں اس بات کے منکر ہو کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہوں؟ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ''رحمٰن عرش پر جلوہ فرما ہوا'' اور فرمایا: ''اللہ ہے جس نے پیدا کیا آسمانوں

۱- شرح الاصول ۲/ ۲۲۵، واجتماع الجیوش، ص ۱۱۲ ۔ ۲- طٰہٰ: ۵ ۔ ۳- الفرقان: ۵۹
۴- الانعام: ۳ ۔ ۵- الرد علی الزنادقة، ص ۲۸۷، ۲۸۸

اور زمین اور ان کے درمیان کی ساری چیزوں کو چھ دنوں میں اور پھر وہ اپنے عرش پر جلوہ فرما ہوا'' تو انہوں نے کہا اللہ تعالیٰ سات زمینوں کے نیچے بھی اسی طرح ہے جس طرح کہ وہ عرش پر ہے۔ پس وہ عرش پر بھی ہے، آسمانوں میں بھی اور زمینوں میں بھی ہے۔ وہ ہر مکان میں ہے۔ اس سے کوئی مکان خالی نہیں ہے یہ نہیں ہوسکتا کہ اللہ تعالیٰ ایک مکان میں ہو اور دوسرے میں نہ ہو' وراس بات پر انہوں نے قرآن کی یہ آیت تلاوت کی ''وہی ہے اللہ آسمانوں میں بھی اور زمین میں بھی'' ہم نے کہا کہ مسلمان بہت ساری جگہوں کو جانتے ہیں کہ جس میں اللہ تعالیٰ کی ذات عظیم نہیں ہے۔ انہوں نے کہا وہ کون سے مقامات ہیں؟ ہم نے کہا کہ تمہاری آنتیں، تمہارے پیٹ، خنزیر کے پیٹ، بیت الخلاء اور دیگر گندے مقامات۔ ان میں اللہ تعالیٰ کی عظیم ذات نہیں ہے۔

ایک اور جگہ فرمایا: فهذا خبر الله أخبرنا أنه في السماء۔ (۱) یہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے جس کے ذریعے انہوں نے ہمیں خبر دی ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہیں۔

پھر آگے آیت کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

يقول هو إله من في السموات وإله من في الأرض وهو علىٰ العرش وقد أحاط علمه بما دون العرش لا يخلو من علم الله مكان ولا يكون علم الله في مكان دون مكان۔ (۲)

آیت کا مطلب یہ ہے کہ وہ آسمانوں اور زمین کے رہنے والوں کا رب ہے وہ خود عرش پر ہے اور اس کا علم عرش کے ماسوا پر بھی حاوی ہے۔ اس کے علم سے کوئی مکان خالی نہیں ہے اور یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ اس کا علم کسی مکان میں ہو اور کسی میں نہ ہو۔

یہ ساری عبارتیں اس بات کی صریح دلائل ہیں کہ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک عرش پر اللہ تعالیٰ کا استواء 'ذاتی' ہے۔ ڈاکٹر صاحب اس بات سے استفادہ کرتے ہیں کہ امام احمدؒ نے 'بذاتہ' کا لفظ نہیں رکھا۔ یہ بالکل ایسی بات ہے جیسے کوئی شخص کہے کہ 'زید' گاڑی پر سوار ہو کر بازار گیا۔ ڈاکٹر صاحب اس کا منکر ہو، تو یہ فرمائے کہ اس نے 'ذات' کا لفظ تو ساتھ نہیں رکھا ہے۔ اس لیے اس میں گنجائش ہے مگر یہ بات سراسر جہالت پر مبنی ہے۔ جب امام احمدؒ یہ فرما رہے ہیں کہ اس کی ذات ہر جگہ نہیں ہے۔ صرف عرش پر ہے، تو اس کا مطلب اس کے سوا کیا ہے کہ اس کا 'استواء' عرش پر ذاتی ہے۔

ان عبارات کا بغور مطالعہ کرنے والا شخص اس نتیجے پر بلا شک وشبہ پہنچ جاتا ہے ورنہ اگر یہ بات نہ

۱- الرد علی الزنادقۃ، ص ۲۹۱ ۲- الرد علی الزنادقۃ، ص ۲۹۳

ہوتی، تو پھر اس بات کے کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہر جگہ ہے اور کوئی جگہ اس کے علم سے خالی نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ کے لیے 'حد' کا ہونا

پھر یہ بھی تعجب انگیز بات ہے کہ اس بحث کے وقت ڈاکٹر صاحب کو خیال نہیں رہا کہ انہوں نے ادھر کیا لکھا ہے؟ اپنی کتاب میں آگے 'حد' ماننے والوں میں امام احمدؒ کو بھی شمار کیا ہے اور پھر 'حد' کے بارے میں حاصل کلام یہ لکھا ہے کہ

> اللہ تعالیٰ کی حد اس کی ذات کی انتہا کو کہتے ہیں جو اس کو اس عالم سے جدا اور ممتاز کرتی ہے اور مختلف جہتوں میں اس کو بڑھنے نہیں دیتی۔ غرض سلفیوں کے نزدیک اللہ کی حد ہونے کا مطلب فقط یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے جدا ہے بلکہ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے پھیلاؤ کی تمام جہتوں میں حد بندی ہے۔ جس کو اللہ جانتا ہے۔(۱)

اس عبارت میں اگرچہ سوءِ تعبیر بھی ڈاکٹر صاحب نے کی ہے مگر ہم کہتے ہیں جب 'حد' کا یہ مفہوم ہے تو پھر امام احمدؒ اللہ تعالیٰ کے عرش پر استواء کے 'ذاتی' ہونے کے قائل کیسے نہیں ہیں، جبکہ وہ اس کے لیے 'حد' کے قائل ہیں؟ ڈاکٹر صاحب کو اللہ تعالیٰ سوچنے اور سمجھنے کی توفیق سے نوازے، بے چارے غالباً سلفیوں کے ردعمل میں حواس باختہ ہو گئے ہیں۔ انہیں اپنی بات کو بھی سمجھنے کی صلاحیت نہیں رہی ہے۔ اگر وہ پورے خلوص اور سکون کے ساتھ عقائد کی تحقیق کرتے، تو ان کو یہ صورت حال پیش نہ آتی۔ یہ تو امام احمد بن حنبلؒ کی بات ہوئی، دیگر اکابر اہل سنت نے بھی ایسی ہی باتیں فرمائی ہیں۔ ذرا ان کو دیکھ لیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ

> وروى عبد الله بن أحمد بن حنبلؒ وغيره بأسانيد صحاح عن ابن المبارك أنه قيل له بما ذا نعرف ربنا قال بأنه فوق سمواته علىٰ عرشه بائن من خلقه ولا نقول كما قالت الجهمية أنه ههنا في الأرض وهكذا قال الإمام أحمد وغيره۔ (۲)

> امام عبداللہ بن احمد اور دیگر محدثین نے صحیح اسناد کے ساتھ عبداللہ بن المبارک سے نقل کیا ہے کہ ان سے پوچھا گیا ہم اپنے رب کو کس طرح پہچان لیں گے؟ انہوں نے فرمایا کہ وہ آسمانوں کے اوپر عرش پر مستوی ہے اور مخلوق سے جدا اور ممتاز ہے۔ ہم وہ بات نہیں کرتے جو جہمیہ کرتے ہیں، کہ

۱- سلفی عقائد ص ۱۸۸-۱۹۱

۲- الحمویۃ الکبریٰ، ص ۳۱۷

اللہ تعالیٰ کی ذات یہاں زمین میں ہے۔ یہی بات امام احمد بن حنبلؒ اور دیگر سلف نے بھی کی ہے۔

اور امام خلالؒ نے بھی امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ

فسالناه عن قول ابن المبارك فقال هكذا على العرش استوى بحد۔ (۱)

ایک اور روایت میں ہے

قلت له يحكي عن المبارك قيل له كيف نعرف ربنا فقال في السماء السابعة علىٰ عرشه بحد فقال أحمدؒ هكذا هو عندنا۔ (۲)

یعنی امام احمدؒ سے امام ابن المبارک کے اس قول کے بارے میں پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ ہمارا بھی یہی قول ہے۔

اور اس سے واضح ہے کہ یہ دونوں امام اللہ تعالیٰ کے لیے حد کا بھی اقرار کرتے ہیں۔ ایک اور روایت میں تو اس سے بھی صریح بات موجود ہے مگر اس میں یہ بھی ہے کہ 'حد' کا علم صرف اللہ تعالیٰ ہی کو ہے۔ ان سے پوچھا گیا کہ أ للّٰه تعالیٰ حد؟ فقال نعم لا يعلمه الا هو۔ (۳) کیا اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہے؟ فرمایا: ہاں مگر اس کو اس کے سوا کوئی نہیں جانتا ہے۔

معلوم ہوا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے 'حد' مانتے ہیں۔ مگر اس کے علم کا انسانوں سے نفی کرتے ہیں یا انسانوں کی طرف سے قائم کردہ حد کی نفی کرتے ہیں، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے یہی توجیہ کی ہے۔

اس مبحث سے یہ بات روز روشن کی طرف صاف اور واضح ہوگئی کہ امام احمدؒ اور ابن المبارکؒ اور دیگر سلف بھی اللہ تعالیٰ کے عرش پر استواء 'ذاتی' کے قائل ہیں۔ مگر ڈاکٹر صاحب کو شبہہ اس قول سے پڑا ہے کیونکہ اس میں امام احمدؒ نے 'بذاتہ' کے لفظ کو نہیں رکھا ہے۔ اور شاید ان کا خیال یہ ہو کہ فوقیت باری تعالیٰ کے قائل وہ لوگ ہوتے ہیں جو استویٰ کے ساتھ 'بذاتہ' کا لفظ بھی ساتھ رکھ دیں، ورنہ نہیں۔ اگر یہ بات نہ ہوتی، تو وہ اس بات کی پوری شد و مد سے تردید نہ کرتے۔ واللہ اعلم

کتاب الرد کی صحتِ نسبت

ہم نے اس بحث میں امام احمدؒ بن حنبل کی کتاب 'الرد علی الزنادقۃ' کا بھی حوالہ دیا ہے۔ ممکن ہے کوئی صاحب جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کے اس قول و عبارت سے استدلال کرے کہ

نسبة كتاب 'الرد على الجهمية' الذي فيه الرد على هؤلاء إلى أحمد نسبة

۱- بیان التلبیس، ۹۱۴/۲ ۲- بیان التلبیس، ۹۱۵/۲

۳- ایضاً، ۹۲۰/۲

كاذبة وراويه الخضر ابن المثنى مجهول وقد أنصف الذهبي حيث قال 'وفي النفس شيء من صحة هذه النسبة۔ (١)

کتاب 'الرد علی الزنادقہ' جس میں اس گروہ پر تنقید ہے' اس کی نسبت امام احمدؒ کی طرف ایک جھوٹی نسبت ہے اور اس کتاب کا راوی خضر بن المثنی مجہول ہے۔ امام ذہبیؒ نے انصاف سے کام لیا ہے' جو کہا ہے کہ ''دل میں اس نسبت کی صحت سے کوئی گرد ہے۔''

ہم کہتے ہیں کہ جناب! ان لوگوں کا بھی عجیب معاملہ ہے۔ جب اپنے محبوب مذہب اور محبوب امام کی بات ہو، تو پھر حارثی، ثلجی اور حسن بن زیاد وغیرہ جیسے راوی بھی قبول کرتے ہیں اور جب مبغوض شخص یا مبغوض مذہب کا معاملہ ہو، تو پھر معمولی علت پر بھی اس روایت کو موضوع اور من گھڑت قرار دیتے ہیں۔ ایسے آدمی کا کون اعتبار کرے گا۔ امام ذہبیؒ کی وہ تمام عبارتیں جو جہمیہ کے خلاف ہیں اس آدمی کے ہاں مردود ہیں۔ مگر ادھر چونکہ اس کی 'من پسند' بات ہے اس لیے لکھا کہ وقد أنصف الذهبي ...... لیکن یہ قول جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کا ظلم عظیم ہے۔ اس کی بہت ساری وجوہات ہیں۔ ہم صرف تین وجوہات کو ذکر کریں گے تا کہ یہ بات روشن ہو جائے۔

۱- پہلی بات یہ ہے کہ حدیث کی روایت اور ہوتی ہے اور کتاب کی روایت اور ہوتی ہے۔ ایک کے اصول دوسرے پر منطبق کرنا بالکلیہ غلط ہے۔ یہاں اگر روایت حدیث میں 'خضر بن المثنی' مجہول ہے اور صرف ایک خلال نے اس سے روایت کی ہے تو پہلے یہ بات ثابت کرنی چاہیے کہ کسی تصنیف کی روایت میں بھی وہ شرائط معتبر ہوں گی جو حدیث کی روایت میں ہوتی ہیں۔ اگر چہ وہ کتاب حدیث کی بھی نہ ہو جب تک یہ بات ثابت نہیں ہوگی یہ اعتراض قابل قبول نہیں ہوگا۔ اور پھر 'امام العصر جرکسی' نے اس میں خیانت بھی کی ہے کہ صرف خضر بن المثنی کے مجہول ہونے کی بات کی ہے۔ حالانکہ خلال نے یہ کتاب عبداللہ بن احمدؒ کے خط سے مکتوب پائی تھی اور عبداللہ نے اسے اپنے والد امام احمدؒ کے خط سے نقل کی تھی، تو یہ وجادہ ہے۔ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

قال الخلال كتبت هذا الكتاب من خط عبد الله وكتبه عبد الله من خط أبيه۔ (٢)

اور پھر اس کے بعد خضر بن المثنی سے بھی یہ کتاب روایت کی ہے تا کہ سند اہل نقل کے اصول کے مطابق متصل ہو جائے۔ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

۱- العقیدۃ والکلام، ص ۴۴۱
۲- اجتماع الجیوش، ص ۱۱۸

الظاهر أن الخلال إنما رواه عن الخضر لأنه أحب أن يكون متصل السند على طريق أهل النقل وضم ذلك إلى الوجادة۔ (۱)

مگر جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے اس بحث کو پڑھا بھی ہے جیسا کہ اس کی درج بالا عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔ مگر اپنی جہمیت کو محفوظ رکھنے کے لیے سب کچھ ہضم کیا، تا کہ یہ کتاب جس کے جواب سے جہمی دنیا کے اہل علم اب تک عاجز ہیں۔ مکذوب اور موضوع علیٰ احمد بن حنبل ثابت کریں، مگر ھیھات۔

۲- دوسری بات یہ ہے کہ یہ کتاب دوسری سند سے بھی ثابت ہے۔ حافظ ابن القیم نقل کرتے ہیں کہ

ومما يدل علىٰ صحة هذا الكتاب ما ذكره القاضي أبو يعلىٰ أبو الحسين بن القاضي أبو يعلىٰ فقال قرأت في كتاب أبي جعفر محمد بن أحمد بن صالح بن أحمد حنبل فال قرأت علىٰ أبي صالح بن أحمد هذا الكتاب فقال هذا كتاب عمله أبي في مجلسه ردا علىٰ من احتج بظاهر القرآن۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ دوسرا طریق ہے۔ اس میں 'خضر بن المثنی' کا سرے سے واسطہ ہی نہیں ہے۔

مگر جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے اس سے بھی آنکھیں بند کر لی ہیں۔ اس لیے تو لکھا ہے:

ويقول الناظم في عزوه أن الخضر المذكور عرفه الخلال لكن لو كان بمثل هذا القول تزول الجهالة لما وجد بين الرواة مجهول أصلا۔ (۳)

یعنی اگر خلال کے پہچاننے سے جہالت کا ازالہ ہوتا تو پھر راویوں میں کوئی مجہول شخص بالکل نہ ہوتا۔

حاصل یہ ہوا کہ وجادہ اور ابن ابی یعلیٰ کی سند اور طریق سے بالکل آنکھیں بند کر لی ہیں۔ اگر کوئی جواب ان کے پاس ہوتا، تو کبھی خاموش نہ گزرتے، خاموش گزرنا دلیل ہے، بے بسی کی۔ اس طرح 'خلال' کے بارے میں یہ لکھنا کہ علىٰ أن نظرنا إلى الخلال وغلامه ليس كنظر الناظم وشيخه إليهما فضلا عمن دونهما في السند من مقلدة الحشوية۔ (٤) بھی بے بسی ہے، ورنہ دلائل سے اپنی بات پیش کر دیتے، اگر کچھ دفتر میں تھا۔ پھر ابن ابی یعلیٰ کی سند میں 'خلال' سرے سے ہے ہی نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس 'تکذیب' کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ اس کتاب میں جہمیت کی جڑوں پر کلہاڑی رکھ دی گئی ہے جو جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' سے برداشت نہیں ہوتی۔

۳- تیسری بات یہ ہے کہ اس کتاب کی نسبت اساطین مذہب حنابلہ و امت نے امام احمدؒ بن حنبل کی

۱- اجتماع الجیوش، ص ۱۱۹
۲- اجتماع الجیوش، ص ۱۱۹
۳- العقیدۃ والکلام، ص ۴۴۱
۴- العقیدۃ، ص ۴۴۱

طرف کی ہے۔ جن کے مقابلے میں جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' طفل مکتب کے برابر ہے۔ جیسے ابوبکر خلالؒ، ابن الندیمؒ، ابن بطہؒ، ابوالفضل تمیمیؒ، ابویعلیٰ حنبلی، ابوالحسن حنبلیؒ، ابوبکر بیہقیؒ، ابن عقیل حنبلیؒ، یحییٰ بن ابراہیم السلماسیؒ، عبدالرحمٰن بن الجوزیؒ، ابوالخطاب کلوذانیؒ، ابوالبرکات بن تیمیہؒ، شیخ الاسلام بن تیمیہؒ، ابن القیم حنبلیؒ، ابن مفلحؒ، ابن قاضی الجبلؒ، ابن کثیر دمشقیؒ، ابن اللحامؒ، ابن الوزیر الیمانیؒ، ابن حجر عسقلانیؒ، علاؤ الدین مرداویؒ، ملاعلیؒ قاری، محمد بن احمدؒ الفتوحی، عبدالرحمٰن علیمیؒ، شمس الدین سفارینیؒ وغیرہ نے اس کتاب کی نسبت امام احمد بن حنبلؒ کی طرف کی ہے۔ ان کے مقابلے میں جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کی چیخ و پکار کو کون سنتا ہے؟ ان درج بالا اقوال کی حقیقت کو بیان کرنے کا یہ موقع نہیں ہے، احباب اصل کتاب کے مقدمہ کو ملاحظہ فرمالیں۔ ہم اپنے اصل موضوع کی طرف دوبارہ لوٹتے ہیں۔ یہ ایک ضمنی بحث تھی۔

امام احمدؒ بن حنبل اور تاویل

ڈاکٹر صاحب اس عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

کہ امام احمدؒ تاویل کرتے تھے حكى حنبل عن الإمام أحمد أنه سمعه يقول احتجوا علي يوم المناظرة فقالوا تجيء يوم القيامة سورة البقرة وتجيء سورة تبارك قال فقلت لهم إنما هو الثواب قال الله تعالىٰ جل ذكره وجاء ربك والملك صفا صفا وإنما تاتي قدرته۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ (سے حنبلؒ نے) ذکر کیا ہے کہ مناظرہ کے دن فریق مخالف نے میرے خلاف یہ دلیل دی کہ حدیث میں ہے کہ سورہ بقرہ اور سورۃ تبارک قیامت کے دن آئیں گی۔ میں نے جواب دیا کہ اس سے مراد اِن کا ثواب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وجاء ربك والملك صفا صفا۔ یعنی اس کی قدرت آئے گی۔(۱)

ہم اس بارے میں چند گزارشات احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

پہلی گزارش یہ ہے کہ حنبلؒ کی اس روایت پر بحث حنبلی مذہب میں جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' سے پہلے ہوئی ہے مگر اس نے اس تمام بحث سے آنکھیں بند کر لی ہیں۔ اور اس روایت کو پھر تاویل کی تائید میں پیش کیا ہے۔

یہ اہل بدعت کی پرانی عادت ہے کہ وہ اہل حق کی وضاحتیں قبول نہیں کرتے، اپنی تہمتیں دہراتے رہتے ہیں۔ ہمارا خیال تھا کہ دیوبندیوں کا احمدؒ رضا بریلوی سے پالا پڑنے کے بعد وہ ٹھیک ہو گئے

۱- سلفی عقائد، ص ۴۹

ہوں گے۔ مگر ان کی حالت وہی پرانی ہے، اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ 'حنبل' کی اس روایت کے بارے میں حنابلہ نے تین راستے اختیار کیے ہیں۔ جن کو ہم ذکر کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔ مگر اس سے پہلے یہ بات سمجھ لینے کی ہے 'محنہ' کے راوی زیادہ ہیں۔ جیسے امام عبداللہ بن احمدؒ، صالح بن احمدؒ اور مروزیؒ وغیرہ، مگر اس تاویل کو حنبل کے سوا کسی نے امام احمدؒ سے نقل نہیں کیا ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

ولم ينقل هذا غيره ممن نقل مناظرته في 'المحنة' كعبد الله بن أحمد، وصالح بن أحمد والمروزي وغيره۔ (۱)

معلوم ہوا کہ حنبلؒ 'تاویل' کی اس روایت میں متفرد ہے، باوجود اس بات کے کہ زیادہ راویوں نے اس مسئلے کو روایت کیا ہے۔ اس بات کو اگر 'امام العصر جرکسی' اور ڈاکٹر صاحب احناف کے اصول حدیث کی روشنی میں دیکھتے تو وہ کبھی اسے قبول نہیں کرتے۔ مگر

ہیں کواکب کچھ نظر آتے کچھ
دیتے ہیں دھوکا یہ بازی گر کھلا

حنبل کی روایت اور حنابلہ

پھر اس روایت کے بارے میں تین آرا لوگوں نے پیش کی ہیں۔

پہلی توجیہ اور پہلی رائے یہ ہے کہ علماء کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ حنبلؒ کو اس بات کے نقل کرنے میں غلطی لگی ہے۔ امام ابو اسحاق بن شاقلا وغیرہ نے یہ رائے اختیار کی ہے۔ قاضی ابو یعلیٰؒ فرماتے ہیں:

وقد قال أحمد في رواية حنبل في قوله 'وجاء ربك' قال قدرته قال أبو إسحاق بن شاقلا هذا غلط من حنبل لا شك فيه۔ (۲)

یعنی حنبلؒ نے امام احمد بن حنبل سے آیت 'وجاء ربك' کی تفسیر میں یہ نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کی تاویل 'قدرت' سے کی۔ ابو اسحاق بن شاقلا نے کہا ہے کہ یہ حنبل کی غلطی ہے جس میں کوئی شک نہیں ہے۔

اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

فمنهم من قال غلط حنبل لم يقل أحمد هذا وقالوا حنبل له غلطات معروفة وهذا منها وهذه طريقة أبي إسحاق بن شاقلا۔ (۱)

۱- مجموع الفتاویٰ، ۵/۴۰۹ ۲- إبطال التأویلات، ص ۱۳۲

یعنی بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ یہ حنبلؒ کی غلطی ہے۔ امام احمدؒ نے ایسی کوئی بات نہیں کی ہے اور حنبلؒ کی روایات کے سلسلے میں غلطیاں معروف ہیں۔ یہ طریقہ ابواسحاق بن شاقلا کا ہے۔

اگر اس قول پر اعتماد کیا جائے تو پھر بات ہی سرے سے ختم ہوگئی اور جہمیہ کی جڑ کٹ گئی۔ الحمد للہ رب العالمین۔

دوسری توجیہ اور رائے یہ ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ نے یہ بات ان لوگوں سے بطور الزام کہی تھی اور معارضہ میں اعتقاد معارض لازم نہیں ہے' اس چیز پر جس کو وہ پیش کر رہا ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

ومنهم من قال بل أحمد قال ذلك علىٰ سبيل الإلزام لهم يقول إذا كان أخبر عن نفسه بالمجيء والإتيان ولم يكن ذلك دليلا على أنه مخلوق بل تأولتم ذلك علىٰ أنه جاء أمره فكذلك قولوا جاء ثواب القرآن لا أنه نفسه هو الجائي فإن التأويل هنا ألزم فإن المراد هنا الإخبار بثواب قارئ القرآن وثوابه عمل له لم يقصد به الإخبار عن نفس القرآن۔ (۲)

ان میں سے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ امام احمدؒ نے یہ قول کیا ہے مگر یہ ان لوگوں کو بطور الزام کہا ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے بارے میں 'مجیئت' اور 'اتیان' کی خبر دی ہے۔ یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ مخلوق ہے بلکہ تم نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ ان کا حکم آئے گا تو اس طرح یہاں بھی کہو کہ ثواب قرآن آجائے گا یہ مراد نہیں ہے کہ قرآن خود آئے گا اور تاویل ادھر زیادہ لازم ہے۔ اس لیے کہ اس حدیث میں قرآن کے قاری کے ثواب سے خبر دی گئی ہے اور اس کا ثواب تو اس کا عمل ہے۔ اس سے قرآن کی ذات کی خبر دینے کا قصد نہیں کیا گیا ہے۔

اگر اس توجیہ کو قبول کیا جائے تو پھر بھی کوئی مسئلہ نہیں ہے۔ معارضہ کے دوران ایسے اقوال بڑے بڑے اکابر سے ثابت ہیں۔ اس میں کوئی اچھنبے کی بات نہیں ہے۔

تیسری توجیہ اور رائے یہ ہے کہ یہ بات امام احمدؒ بن حنبل نے کہی ہے، اور یہ ان سے ایک روایت ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

وذهب طائفة ثالثة من أصحاب أحمد إلىٰ أن أحمد قال هذا ذلك الوقت و جعلوا هذا رواية عنه ثم من يذهب منهم إلى التأويل كابن عقيل وابن

۱- مجموع الفتاویٰ، ۵/۳۳۹

۲- مجموع الفتاویٰ، ۵/۳۳۹

الجوزي يجعلون هذه عمدتهم حتى يذكرها أبو الفرج ابن الجوزي في تفسيره ولا يذكر من كلام أحمد والسلف ما يناقضها۔ (۱)

تیسرا گروہ امام احمد بن حنبلؒ کے اصحاب میں اس طرف گیا ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ نے اس وقت یہ بات کہی تھی اور یہ ان سے ایک روایت ہے۔ پھر ان میں کچھ لوگ 'تاویل' کی طرف گئے ہیں جیسے ابن عقیلؒ اور ابن الجوزیؒ وغیرہ۔ وہ اس روایت کو اپنے لیے اصل قرار دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ ابن الجوزیؒ اپنی تفسیر میں اسی روایت کو ذکر کرتے ہیں اور امام احمد بن حنبلؒ اور سلف سے وہ اقوال جو اس قول کے متناقض اور معارض ہیں بالکل نقل نہیں کرتے ہیں۔

آگے فرمایا:

ولا ريب أن المنقول المتواتر عن أحمد يناقض هذه الرواية۔ (۲)

یعنی اس میں تو شک نہیں ہے کہ امام احمدؒ سے بتواتر منقول اقوال اس روایت کے مناقض ہیں۔

پہلی توجیہ کو امام خلال، عبدالعزیز بن جعفر البغدادی وغیرہ جیسے اساطین نے ترجیح دی ہے۔ پھر جن لوگوں نے امام احمد بن حنبلؒ کے اس قول کو ایک روایت کے طور پر مان لیا ہے، بعض اس کو اسی نوع تک محدود رکھتے ہیں۔ صفات خبریہ تک اس کو متعدی نہیں کرتے، اور بعض دیگر لوگ اس کو صفات خبریہ تک بھی متعدی کرتے ہیں۔

ابن عقیل اور ابن الجوزیؒ اس آخری قول کے قائل ہیں۔ ہم اس مسئلے پر آگے بھی بحث کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ یہاں صرف اتنی بات اپنے اصحاب نوٹ فرمالیں کہ ابن الجوزیؒ تفسیر میں تین اقوال میں سے صرف 'تاویل' کے اس قول کو نقل کرتے ہیں، اور پھر اسے صفاتِ خبریہ تک متعدی کرتے ہیں، اور اسے ہی 'اصل' قرار دیتے ہیں۔ دیگر متواتر روایات سرے سے نقل ہی نہیں کرتے ہیں، تو ایسے شخص پر مذہب احمدؒ بن حنبل کے بارے میں کون اعتماد کرے گا؟ ہاں جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' وغیرہ اس پر اعتماد کرسکتے ہیں۔

مسئلہ کی اصل نوعیت

دوسری گزارش یہ ہے کہ خود امام احمد بن حنبلؒ نے بھی اپنی کتاب میں اس مسئلہ سے تعرض کیا ہے۔ ایک باب بعنوان 'ادعت الجهمية أن القرآن مخلوق من الأحاديث التي رويت' قائم کیا ہے۔ پھر اس کے تحت لکھا ہے:

فقالوا جاء في الحديث أن القرآن يجيء في صورة الشاب الشاحب فيأتي

۱- مجموع الفتاویٰ، ۵/۳۹۰
۲- أيضاً

صاحبہ ......۔

یعنی قرآن ایک متغیر الشکل نوجوان کی صورت میں اپنے صاحب کے پاس آجائے گا۔

پھر لکھا:

فادعوا أن القرآن مخلوق من قبل هذه الأحاديث۔ (۱)

یعنی ان احادیث کی بنا پر یہ لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ قرآن مخلوق ہے۔ اس عبارت سے اس مسئلہ کی نوعیت واضح ہوگئی کہ مخالفین امام احمد بن حنبلؒ جو خفی معتزلی تھے قرآن کے آنے جانے سے اس کے مخلوق ہونے پر استدلال کرتے تھے۔ یہ کوئی صفات میں 'تاویل' اور 'عدم تاویل' کا مبحث نہ تھا۔ مگر ڈاکٹر صاحب اور ان کے پیشوا 'امام العصر جرکسی' نے اسے صفات میں 'تاویل' کرنے کا مسئلہ بنادیا۔ امام احمدؒ بن حنبل نے پھر اس اعتراض کے مختلف جوابات دیے ہیں۔ پہلا جواب یہ دیا:

فقلنا القرآن لا يجيء إنما يجيء ثواب القرآن فيقول يا رب۔ (۲)

ہم نے کہا کہ قرآن تو نہیں آئے گا، بلکہ ثواب قراءت قرآن آئے گا۔

پھر اس کی وضاحت میں لکھا کہ إنه قد جاء من قرء قل هو الله أحد فله أجر كذا وكذا (أيضاً) یعنی حدیث میں آتا ہے کہ جس شخص نے سورۃ اخلاص کو پڑھا، اس کے لیے فلاں فلاں اجر اور ثواب ہے۔

یعنی اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اوپر درج حدیث کے مفہوم کو متعین کر دیا ہے۔ تو جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم خود ایک مفہوم کو متعین کر دے' وہ آخر تاویل کس طرح ہوئی؟ گویا امام احمدؒ بن حنبل نے لوگوں کے سامنے یہ بات رکھ دی ہے کہ میری توجیہ 'تاویل' نہیں ہے، بلکہ اصل مفہوم ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اکابر اہل سنت نے یہ بات لکھی ہے کہ ان نصوص سے تمام مسلمان مخاطب یہ مفہوم سمجھتے ہیں کہ ان سے 'ثواب' مراد ہے۔ نفس قرآن وغیرہ مراد نہیں ہوتے جیسا کہ حدیث شریف میں آتا ہے:

اتقوا النار ولو بشق تمرة۔

آگ سے بچو اگرچہ کھجور کے ایک ٹکڑے کے ذریعے ہو۔

یہ تو معلوم بات ہے کہ انسان کو پوری کھجور بھی آگ سے نہیں بچا سکتی۔ اس کا ٹکڑا تو دور کی بات ہے۔

۱- الرد علی الزنادقۃ: ص ۳۲۰، ۳۲۱

۲- أیضاً ص ۳۲۲

اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس میں ثواب کی بات ہو رہی ہے۔ امام ابوسعید دارمیؒ فرماتے ہیں:

فقد فسرنا هذا لهذا المعجب بجهالته في كتابنا هذا أن القرآن كلام الله ليس له صورة ولا جسم ولا يتحول صورة أبدا له فم و لسان ينطق به و يشفع فقد عقل ذلك جميع المسلمين۔ (۱)

ہم نے اس حدیث کی تفسیر اس آمی کے لیے کی ہے جو اپنی جہالت پر نازاں ہے کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ اس کے لیے نہ کوئی صورت ہے اور نہ کوئی جسم اور نہ وہ ایسی صورت میں تبدیل ہوگا کہ اس کے لیے منہ اور زبان ہو، جس کے ذریعے وہ بات اور سفارش کر لیا کریں۔ اس بات کو تمام مسلمان سمجھتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب تو مسلمان ہیں، ہمارا خیال یہ ہے کہ وہ بھی اس بات کو سمجھتے ہیں یا سمجھ سکتے ہیں بشرطیکہ تعصب کا پردہ دماغ سے اتار دیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

والمعنى الظاهر الذي يظهر للمخاطب من قوله يجيء عمله في صورة رجل أن الله تعالىٰ يخلق من عمله صورة يصورها ليس المعنى الظاهر أن نفس أقوالهٖ وأفعالهٖ تكون علىٰ صورة رجل فإن هذا لا يظهر من هذا الخطاب و لا يفهمه أحد منه۔ (۲)

سیدنا براء بن عازبؓ کی حدیث يجيء عمله في صورة رجل یعنی اس شخص کا عمل ایک آدمی کی صورت میں آجائے گا۔ اس کا جو صاف مفہوم مخاطب کے لیے ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے عمل کو ایک خاص صورت میں مصور کرے گا۔ یہ مراد نہیں ہے کہ اس کے نفس اقوال و افعال آدمی کی صورت میں ظاہر ہو جائیں گے۔ کیونکہ یہ معنیٰ اس خطاب سے ظاہر نہیں ہوتا اور کوئی بھی آدمی اس حدیث سے یہ مفہوم نہیں سمجھتا۔

پھر لکھا کہ

وعلىٰ هذا فلا يكون هذ الخطاب مصروفا عن الظاهر ولكن أزيل عنه المعنىٰ الفاسد الذي يتأول عليه المبتدع۔ (۳)

تو اس بنا پر یہ خطاب ظاہر سے مصروف نہیں ہے۔ صرف اس سے فاسد معنیٰ کو زائل کیا گیا ہے جس پر مبتدع اپنی بدعت کی بنا رکھتا ہے۔

۱- النقض، ص ۳۵۸ ۲- بیان تلبیس، ۱۸۹۶ ۳- أیضاً

اس طویل بحث سے امام اہل سنت امام احمد بن حنبلؒ کی تاویل کی حقیقت ظاہر ہوگئی۔ ہم آگے بڑھنا چاہتے تھے مگر پھر خیال آیا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے چند جملے اور اپنے احباب کی خدمت میں پیش کریں، جو درج کلام سے متصل ہیں اور جس سے جہمیہ کی اس بدعت کا پتہ چلے۔ فرماتے ہیں:

حيث جعل نفس كلام الذي تكلم به هو الصورة المصورة كما جعلوا نفس المسيح بن مريم هو كلمة الله التي تكلم بها وإنما المسيح تكون بكلمة الله فسمى كلمة الله لذلك وليس ظاهر الخطاب أن نفس كلام الله هو نفس جسد المسيح فالمفعول بالكلمة والمفعول مما يقرؤه الإنسان ويعمله من الصالحات يسمى باسمها۔ (۱)

جس پر مبتدع نے اپنی بدعت کی بنا کو رکھا ہے‘ کہ اس نے نفس اس کلام کو جس پر متکلم نے تکلم کیا ہے، مصور صورت قرار دیا ہے۔ جیسا کہ نصاریٰ نے عیسیٰ علیہ السلام کے نفس وجود کو وہ کلمہ بنایا جس پر اللہ تعالیٰ نے تکلم کیا تھا۔ سیدنا عیسیٰ تو اللہ تعالیٰ کے کلمہ سے وجود میں آگئے تھے۔ اسی لیے انہیں ’کلمۃ اللہ‘ سے مسمیٰ کیا گیا۔ اس خطاب کا ظاہر یہ نہیں تھا کہ نفس کلام اللہ وہ عین جسد مسیح علیہ السلام ہے۔ کلمہ سے بنا ہوا وجود، اور اس چیز سے مفعول وجود جس کو انسان پڑھتا ہے اور اس پر عمل کرتا ہے۔ ان صالحات میں سے وہ ان کے نام سے مسمیٰ ہو جاتا ہے۔

لله در شيخ الإسلام ابن تيمية ما أدق فهمه في مسائل العقيدة السنية۔

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے اسی سلسلہ کو بڑھاتے ہوئے لکھتے ہیں:

وقال ابن حزم الظاهري روينا عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله في قوله تعالىٰ وجاء ربك إنما معناه جاء أمر ربك كقوله تعالىٰ هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك والقرآن يفسر بعضه بعضا هكذا نقله ابن الجوزي في تفسيره زاد الميسر......۔

ابن حزم الظاہریؒ نے نقل کیا ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ نے ’وجاء ربك‘ تمہارا رب آیا کے بارے میں فرمایا کہ اس سے مراد ہے کہ تمہارے رب کا حکم آیا جیسا کہ اس آیت میں هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك۔ (۱) اور وہ انتظار نہیں کرتے مگر

۱۔ بیان التلبیس، ۴/۱۸۶

اس کا کہ آئیں ان کے پاس فرشتے یا آئے تمہارے رب کا حکم، قرآن کا ایک مقام دوسرے کی تفسیر کرتا ہے۔ اسی طرح سے ابن الجوزیؒ نے اپنی تفسیر زاد المسیر میں لکھا ہے۔ ان روایتوں کے مطابق امام احمدؒ نے تاویل کا طریقہ اختیار کیا ہے۔ (۲)

تحلیل و تجزیہ

ہم کہتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب نے ان حروف کو بھی اپنے 'امام العصر جرکسی' سے نقل کیا ہے۔ مگر ہم نے ابھی کچھ دیر پہلے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی عبارت نقل کی ہے کہ ابن الجوزی تفسیر میں 'حنبلؒ' کی اسی ایک مردود روایت پر اعتماد کرتے ہیں اور امام احمد بن حنبلؒ سے متواتر روایات کو چھوڑ دیتے ہیں جب بات ایسی ہے تو پھر ابن الجوزیؒ کی اس عبارت پر نقد کی کوئی ضرورت محسوس نہیں ہوتی مگر ہم احباب کی خاطر اس پر مختصر سی بحث کرتے ہیں تا کہ کسی بھائی کو غلط فہمی لاحق نہ ہو جائے۔ و بیدہ التوفیق

پہلی بات یہ ہے کہ حافظ ابن الجوزیؒ نے سورت الفجر میں تو اس پر کچھ نہیں لکھا، البتہ سورۃ النحل (آیت ۳۳) میں لکھا ہے کہ ہم نے سورۃ البقرہ میں اس پر بحث کی ہے۔ اور سورت البقرہ میں لکھا ہے کہ

ذكر القاضي أبو يعلىٰ عن أحمد أنه قال المراد به قدرته و أمره قال وقد بينه في قوله تعالىٰ أو يأتي أمر ربك۔ (۳)

قاضی ابو یعلیٰؒ نے امام احمد بن حنبلؒ سے نقل کیا ہے کہ یہاں جاء ربك سے قدرت اور امر الٰہی کا آنا مراد ہے۔ قاضیؒ نے کہا کہ دوسری آیت میں أمر ربك کے الفاظ اس کی تبیین کر رہے ہیں۔

اس توضیح سے جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کی خیانت ظاہر ہو گئی۔ یعنی ابن الجوزیؒ بیان کر رہے ہیں کہ قاضی ابو یعلیٰؒ نے 'حنبل' کی روایت بیان کی ہے اور ابن الجوزیؒ نے اسی روایت پر اعتماد کیا ہے۔ مگر جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے اس کو روينا عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالىٰ بنا دیا ہے۔

جو لوگ فنون احادیث کا مطالعہ کرتے ہیں وہ اس بات کا اندازہ لگائیں کہ بات کہاں سے کہاں پہنچی؟

اس طرح کے کرشمے جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' صاحب کے ہاں جگہ جگہ ملتے ہیں۔ لہٰذا احباب ان پر نظر رکھا کریں۔

اس عبارت میں ابن الجوزی سے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی اس بات کی بھی تصدیق ہو گئی جو ہم نے اوپر درج کی ہے۔ یہ تو اس مسئلے کا ایک رخ ہو گیا۔ اب دوسرے رخ پر بھی ایک لمحہ کے لیے توجہ فرمانے کی

۱- النحل: ۳۳ ۲- سلفی عقائد، ص ۵۰ ۳- زاد المسیر، ۱/۱۷۴

ضرورت ہے کہ 'امام العصر جرکسی' نے تو اس عبارت میں تحریف کی اور ڈاکٹر صاحب نے اصل الفاظ عبارت و روینا عن الإمام أحمد کا ترجمہ ہی اڑا دیا اور یہ لکھا کہ "ابن حزم ظاہری نے نقل کیا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے 'و جاء ربك' کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس سے مراد ہے۔"

اس سے احباب اندازہ کر لیں کہ پہلے روایت ہونے کی بات تھی اور اس میں یہ لازم نہیں ہوتا کہ جس سے روایت ہوتی ہے وہ اس تک پہنچی ہو مگر اب کہتے ہیں کہ "اس نے یہ بات کی ہے" تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ بات امام احمد بن حنبلؒ کی طرف یقینی ہو گئی۔ وجہ اس کی صاف ظاہر ہے کہ ابن الجوزیؒ کو جس نے روایت بیان کی ہے وہ مجہول ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اس سے اپنے آپ کو چھڑانا چاہا اور اس طرح یہ روایت قابل اعتبار بن گئی۔

ڈاکٹر صاحب چونکہ اپنے اکابر کے طریقے پر گامزن ہیں اس لیے ان سے تحریف کے موضوع میں کچھ بھی مستبعد نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں ایک بات یہ بھی ہے کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے سرے سے قاضی ابو یعلیٰؒ کا ذکر ہی حذف کر دیا۔ حالانکہ ابن الجوزیؒ نے اسی کے حوالے سے یہ بات نقل کی تھی اور ڈاکٹر صاحب نے بھی غالباً اسی لیے براہ راست 'زاد المسیر' کا حوالہ نہیں دیا تاکہ اس مبغوض حنبلی کا نام نہ آئے، جس نے بقول ابن الجوزیؒ مذہب احمد کو داغدار کیا ہے۔ مگر یہ کہنے سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ ابن الجوزیؒ ان دو کی بنسبت بہت وسیع الظرف ہیں کہ پھر بھی قاضی ابو یعلیٰؒ کے واسطے کو برداشت کیا، مگر یہاں تو بالکل گنجائش نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ علامہ ابن الجوزیؒ نے اس نقل میں زیادتی کی ہے۔ قاضی ابو یعلیٰ نے 'حنبل' سے یہ نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ نے 'و جاء ربك' کی تفسیر قدرت سے کی ہے۔ پھر اس روایت پر دو اعتراضات کیے ہیں۔ ایک تو ابو اسحاق بن شاقلا سے یہ نقل کیا کہ 'حنبل' کی یہ روایت بلا شک و شبہ غلط ہے۔ دوسرا یہ کہ امام احمدؒ بن حنبل نے ابو طالب کی روایت میں ان دو آیتوں کی تفسیر میں فرمایا ہے کہ "جو لوگ اللہ تعالیٰ کو مرئی نہیں سمجھتے انہوں نے کفر کیا۔" اس کا مطلب قاضی ابو یعلیٰؒ کے نزدیک یہ ہوا کہ امام احمد بن حنبلؒ نے مجیئت ذات کو ثابت کیا ہے کیوں کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی رؤیت کے جواز پر ان آیات کو دلیل قرار دیا ہے۔ اصل عبارت ان کی یہ ہے:

وقد قال أحمد في رواية حنبل في قوله 'وجاء ربك' قال قدرته قال أبو إسحق بن شاقلا هذا غلط من حنبل بلا شك فيه وإراد أبو إسحق بذلك أن

مذهبه حمل الآية علىٰ ظاهرها في مجيء الذات هذا ظاهر كلامه وقد قال أحمدؒ في رواية أبي طالب 'هل ينظرون إلا أن يأتيهم اللّٰه في ظلل من الغمام والملائكة (۱) وجاء ربك والملائكة صفا صفا (۲) فمن قال أن اللّٰه لا يرى فقد كفر وظاهر هذا أن أحمد أثبت مجيء ذاته لأنه احتج بذلك علىٰ جواز رؤيته وإنما يحتج بذلك علىٰ جواز رؤيته إذا كان الإتيان والمجيء مضافا إلى الذات۔ (۳)

اس عبارت کا خلاصہ ہم نے اوپر درج کیا ہے۔کوئی شخص اگر قاضی ابو یعلیٰؒ کی اس عبارت کو بغور وتأمل پڑھ لے تو ایک تیسری علت بھی ابن الجوزیؒ کے اس قول کی تردید میں نظر آ جائے گی۔ وہ یہ ہے کہ 'حنبل' کی یہ روایت امام احمدؒ کے ظاہر مذہب کے خلاف ہے۔ یہ عبارت پھر پڑھ لیجیے: إن مذهبه حمل الآية علىٰ ظاهرها اور ظاہر مذہب کے خلاف تو شاذ روایت کبھی بھی مقبول نہیں ہوتی۔

یہی بات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بھی دوسرے الفاظ میں فرمائی تھی کہ امام احمد بن حنبلؒ سے بتواتر منقول اقوال اس روایت کے مناقض اور معارض ہیں۔ اگر ڈاکٹر صاحب اور ان کے پیشوا 'امام العصر جرکسی' کو پھر بھی اصرار ہو کہ روایت 'حنبل' ہی معتبر ہے تو ہم عرض کریں گے کہ پھر حنفی مذہب میں ظاہر الروایات کے خلاف شاذ اقوال لینے کی اجازت آپ مرحمت فرمائیے۔ اور اگر 'امام العصر جرکسی' کو 'حنبلی' مذہب کی ترجمانی کا حق حاصل ہے تو پھر ابن القیمؒ وغیرہ کو حنفی مذہب کی ترجمانی کا حق کیوں حاصل نہیں ہے؟ جو 'امام العصر جرکسی' سے ہزاروں مرتبہ زیادہ علم وفضل کے مالک ہیں؟

خلاصہ یہ ہوا کہ ابن الجوزیؒ نے اس مبحث میں ان تمام مذکورہ باتوں سے آنکھیں بند کر لی ہیں۔

آخری بات اس سلسلہ میں یہ ہے کہ ابن الجوزیؒ نے 'نقل' میں تحریف کا بھی ارتکاب کیا ہے۔ لکھا ہے:

قال وقد بينه في قوله تعالىٰ أو يأتي أمر ربك۔

اس 'قال' سے قاضی ابو یعلیٰؒ مراد ہے یا پھر امام احمدؒ مراد ہے۔ دونوں درست نہیں ہیں۔ امام احمدؒ سے تو یہ بات منقول ہی نہیں ہے اور قاضی ابو یعلیٰؒ کا اپنا مسلک جس طرح ان کی گذشتہ عبارت سے ظاہر ہے، اسی طرح ان کی آنے والی عبارت سے ظاہر ہو جائے گا۔ وہ ایک مؤول پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لأن حمله علىٰ مجيء الأمر والملك يسقط فائدة التخصيص بذلك اليوم لأن أمره سابق۔ (۱)

۱- البقرۃ:۲۱۰ ۲-الفجر:۲۲

۳- إبطال التأویلات،۱/۱۳۳

کیونکہ اس لفظ کو 'امر' اور 'ملک' کے آنے پر محمول کرنے سے اس دن کے تخصیص کا فائدہ ساقط ہو جائے گا۔ اس لیے کہ اس کا امر تو اس دن سے بہر حال سابق ہے۔

معلوم ہوا کہ یہ نہ قاضی ابو یعلیٰ کا قول ہے اور نہ امام احمد بن حنبلؒ کا۔ تو گویا انہوں نے اپنی بات قاضی ابو یعلیٰ کے سر تھوپ دی ہے۔ اس پورے مبحث سے یہ ثابت ہوا کہ امام احمد بن حنبلؒ 'تاویل' سے بالکل بری ہیں۔ مگر کچھ ضعیف اور نا قابل عمل روایات بعض جہمیہ نقل کر کے یا عبارات میں تحریف کر کے ان کو موؤل ثابت کرنے کی ناکام کوشش کرتے ہیں۔ واللّٰہ یقول الحق وھو یھدي السبیل۔

مسلک تفویض اور امام احمدؒ

ڈاکٹر صاحب اس طرح کا عنوان قائم کر کے عوام کو سمجھاتے ہیں کہ امام احمدؒ تفویض المعنیٰ کرتے تھے، جیسا کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کرتے ہیں۔ گویا ان کا بھی وہ مذہب ہے جو اشاعرہ کا ہے۔ محترم لکھتے ہیں:

لما سئل الإمام احمدؒ عن أحاديث النزول والرؤية ووضع القدم ونحوها قال نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنىٰ۔

امام احمدؒ رحمۃ اللہ علیہ سے نزول باری تعالیٰ، رؤیت اور قدم رکھنے کی حدیثوں کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا، ہمارا ان پر ایمان ہے اور ہم ان کی تصدیق کرتے ہیں۔ کیفیت اور معنیٰ کی تعیین کیے بغیر۔ (۲)

ہم اس بات کی مختصر طور پر وضاحت کرتے ہیں۔ یہ روایت 'اثبات الحد' کے ملحق فیه الرد علی منکري الحد میں بواسطہ خلال موجود ہے۔ اور خلال کا کہنا ہے کہ وأخبرني علي بن عيسى أن حنبلا حدثهم (۳) یعنی یہ روایت خلال نے علی بن عیسیٰ اور اس نے 'حنبل' سے روایت کی ہے۔ یعنی اس میں ایک راوی 'حنبل' ہے۔ جس کا تذکرہ ہو چکا ہے اور دوسرے راوی علی بن عیسیٰ ہے ان کے بارے میں محقق و معلق کتاب نے جا بجا لکھا ہے کہ

في إسناده علي بن عيسى بن الوليد لم أتوصل إلىٰ معرفته۔ (٤)

یعنی میں اس کی معرفت حاصل نہ کر سکا۔

ایک اور جگہ لکھا ہے ولم أجد ترجمته۔ (٥) میں نے اس کا ترجمہ نہیں پایا۔

تو جب اس روای کا یہ حال ہو پھر اس کی روایت سے استدلال کیوں کر درست ہوگا؟

۱- ابطال التاویلات، ۱/۱۳۱ ۲- سلفی عقائد، ص ۵۰ ۳- اثبات الحد، ص ۳۱۸

۴- السنۃ، ۴/۱۰۴ ۵- ایضاً، ۴/۱۳۴

'خضر بن المثنیٰ' کے بارے میں جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے لکھا ہے: وراویہ الخضر بن المثنی مجھول...... یعنی وہ مجہول ہے۔ اور پھر ابن القیمؒ پر تنقید کرتے ہوئے لکھا کہ

ویقول الناظم في عزوه أن الخضر المذکور عرفه الخلال لکن لو کان بمثل هذا القول تزول الجهالة لما وجد بین الرواة مجهول أصلا۔ (۱)

یعنی ابن القیمؒ اس کی نسبت میں کہتے ہیں کہ 'خضر بن المثنیٰ' کو خلال پہچانتا ہے۔ اگر خلال یعنی ایک راوی کے پہچاننے سے جہالت زائل ہوتی۔ تو دنیا میں کوئی بھی مجہول راوی نہ ہوتا۔

ہم اس بات پر پیچھے لکھ چکے ہیں۔ اب ڈاکٹر صاحب اس عبارت کی روشنی میں علی بن عیسیٰ کے بارے میں بتائیں کہ کون ہے؟ خلال کے سوا ان کے پہچاننے والے دیگر اصحاب بھی بتائیں۔ کن کن لوگوں نے ان سے روایت کی ہے؟ پھر ایک اور عجیب بات یہ ہے کہ 'خلال' بھی جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کے لیے قابل قبول نہیں ہے جیسا کہ لکھا:

علیٰ أنا نظرنا إلی الخلال وغلامه لیس کنظر الناظم وشیخه إلیهما فضلا عمن دونهما في السند۔ (۲)

تو پھر ڈاکٹر صاحب اس سند سے جس میں 'حنبل' 'علی بن عیسیٰ' اور 'خلال' تینوں موجود ہوں۔ امام احمدؒ کا مسلک کیوں کر ثابت کرتے ہیں؟ یہ اس روایت کی ایک جہت ہے۔

دوسری جہت یہ ہے کہ اگر ہم یہ بات تسلیم بھی کرلیں کہ یہ روایت صحیح ہے تو پھر بھی ڈاکٹر صاحب کی بات اس وقت ثابت ہوتی، اگر اس روایت میں امام احمدؒ سے تفویض کی بات منقول ہوتی اور اس روایت میں ایسی کوئی بات موجود نہیں ہے جو تفویض المعنیٰ پر صریح دلیل ہو۔ خود محترم نے جو ترجمہ اس روایت کا کیا ہے وہ ہمارے قول کی تائید میں ہے۔ لکھا: ''کیفیت اور معنیٰ کی تعیین کے بغیر۔''

اگر تفویض کی بات اس روایت میں ہوتی تو ڈاکٹر صاحب اس کا یہ ترجمہ ہرگز نہ کرتے۔ زیادہ سے زیادہ جو بات ہوسکتی ہے وہ یہ ہے کہ چونکہ کیف کے وہ 'تفویض' کے قائل ہیں۔ لہٰذا جب معنیٰ کو 'کیف' کا قریب بنایا، تو خیال میں یہی مفہوم آتا ہے کہ وہ معنیٰ کو بھی 'تفویض' کرتے ہوں گے۔

ہم کہتے ہیں کہ جب بات اتنی مشکلات کے بعد وجود میں آتی ہے تو کیا پھر اس سے کسی امام کے مذہب کو ثابت کیا جاسکتا ہے؟ ہرگز نہیں۔ حالانکہ یہ بات بھی درحقیقت ثابت نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم پیچھے بیان کر آئے ہیں کہ 'تفویض المعنیٰ' کی بات ہماری تحقیق کے مطابق سب سے پہلے ابو منصور

۱- العقیدۃ والکلام، ص ۴۴۱ ۲- العقیدۃ والکلام، ص ۴۴۱

ماتریدی المتوفی ۳۳۳ھ سے شروع ہوئی ہے اور بعض دیگر لوگوں کے خیال میں ابن فورکؒ المتوفی ۴۰۴ھ سے شروع ہوئی ہے۔

پس جب صورت حال یہ ہے' پھر امام احمد بن حنبلؒ کے قول کو اس مذہب پر کس طرح محمول کیا جا سکتا ہے؟ ہونا یہ چاہیے کہ ڈاکٹر صاحب اول یہ ثابت کر لیں کہ امام احمد بن حنبلؒ کے زمانے میں 'تفویض المعنیٰ' کی بات موجود تھی۔ پھر اس کے بعد امام احمدؒ کے اقوال کو اس پر منطبق کر دیں۔ ڈاکٹر صاحب جس طریقہ پر کام چلا رہے ہیں۔ اس کو علمی اصطلاح میں 'مصادرہ علی المطلوب' کہتے ہیں جو قابل قبول نہیں ہے۔ اب ممکن ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی اس بات کی توضیح ہو گئی ہو گی۔

اس اصول پر امام ابو حنیفہؒ کا مذہب

دوسری گزارش یہ ہے کہ چلو ہم اس روایت کو قبول کرتے ہیں جیسا کہ ڈاکٹر صاحب کا فرمان ہے لیکن اس کے بعد ہم ایک بات عرض کرتے ہیں۔ کیا ڈاکٹر صاحب اسے تسلیم کر لیں گے؟ دیدہ باید۔ امام ابو بکر بیہقی اپنی سند سے نوح بن ابی مریم ابو عصمہ سے نقل کرتے ہیں کہ

> كنا عند أبي حنيفةؒ أول ما ظهر إذ جاء ته امرء ة من ترمذ كانت تجالس جهما فدخلت الكوفة فقيل لها إن ههنا رجلا قد نظر في المعقول يقال له أبو حنيفة فأتيه فأتته فقال أنت الذي تعلم الناس المسائل وقد تركت دينك؟ أين إلٰهك الذي تعبده؟ فسكت عنها ثم مكث سبعة أيام لا يجيبها ثم خرج إلينا وقد وضع كتابا أن الله تبارك و تعالىٰ في السماء دون الأرض فقال له رجل أرايت قول الله عزوجل 'وهومعكم، قال هو كما تكتب للرجل أني معكم' وأنت غائب عنه۔ (١)

ہم امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ بیٹھے تھے جب وہ پہلے پہل مشہور ہوئے تھے کہ اچانک ان کے پاس ایک عورت آئی جو جہم بن صفوان ترمذی کے پاس بیٹھتی تھی، یعنی ان کی شاگرد تھی۔ وہ کوفہ آئی تھی تو لوگوں نے اس کہا تھا کہ ادھر معقولات کے ماہر ایک آدمی موجود ہیں جس کو ابو حنیفہ کہا جاتا ہے۔ ان کے پاس اپنے سوالات لے جاؤ تو وہ آ گئی، کہنے لگی: اچھا تم وہ آدمی ہو، جو لوگوں کو مسائل کی تعلیم دیتے ہیں اور تم نے اپنا دین ترک کیا ہے؟ بتاؤ تمہارا خدا کہاں ہے، وہ جس کی تم پرستش کرتے ہو؟ تو امام ابو حنیفہ چپ ہو گئے پھر سات دن گھر میں رہے، اس کو جواب نہیں دیا؟ پھر

۱- الأسماء والصفات، ص۵۳۵

ہماری مجلس میں تشریف لائے اور ایک کتاب لکھی تھی کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے۔ زمین میں نہیں ہے۔ ایک آدمی نے ان سے کہا کہ پھر آیت قرآنی 'وهو معكم' (۱) کی کیا توجیہ ہوگی؟ امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا کہ یہ ایسا ہے جیسے تم کسی شخص سے غائب ہو کر اس کو لکھتے ہو کہ 'میں تمہارے ساتھ ہوں'۔ یعنی معیتِ علم وقدرت۔

امام بیہقیؒ نے اس پر اپنا تبصرہ یوں قلم بند کیا ہے:

لقد أصاب أبو حنيفة رحمه الله تعالىٰ فيما نفي عن الله عزو جل من الكون في الأرض وفيما ذكر من تأويل الآية تبع مطلق السمع في قوله أن الله عزو جل في السماء۔ (۲)

یعنی امام ابوحنیفہؒ نے درست بات کہی ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کی زمین میں ہونے کی نفی کی ہے اور جو آیت کی تاویل وتفسیر ذکر کی ہے اس میں خالص سمع یعنی شرع کا اتباع کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے۔

اب اس روایت کو دیکھو، اپنے مدعا میں بالکل صریح ہے۔ کوئی شک اور شبہ اس میں نہیں ہے۔ سند میں اگرچہ نوح بن ابی مریم موجود ہے۔ مگر احناف نے اس کی توثیق کی ہے۔ تو لہٰذا ڈاکٹر صاحب جو 'مقلدِ محض' ہے۔ ان کے خلاف کیوں کریں گے؟ جب بات ایسی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ تو خالص ومخلص 'سلفی' ہیں۔ ان کا وہی عقیدہ ہے جو سلفیوں کا ہے۔ حنفی پتہ نہیں کس شخص کے متبع ہیں؟

اگر ڈاکٹر صاحب اس روایت کو تسلیم کرتے ہیں، تب تو 'امام ابوحنیفہ سلفی' ہیں اور اگر اس روایت کو بالفرض وہ درست تسلیم نہیں کرتے کیوں کہ 'نوح ابن ابی مریم' محدثین کے نزدیک مجروح ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پھر آپ کیوں مجروح اور معلول روایات سے امام احمد بن حنبلؒ کے مسلک پر استدلال کرتے ہیں؟

دونوں راستوں میں سے جس کو بھی آپ منتخب کرتے ہو، ہمیں منظور ہے۔ یا اپنے عمل سے توبہ کر لو، یا پھر امام ابوحنیفہ کو خالص ومخلص سلفی مان لو

فیصلہ تیرا تیرے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم؟

بعض مخفی نتائج

اس روایت سے 'معیت' کا مفہوم بھی متعین ہو گیا ہے اور اللہ تعالیٰ کے فضل سے سرخیل احناف امام ابوحنیفہؒ نے اس آیت کی سلفی تشریح کی ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب کو تو اپنی جہمیت پر اصرار ہے اس لیے اپنی کتاب

۱- الحدید:۴:۳ ۲- الأسماء والصفات، ص ۵۳۵

میں لکھا کہ ''رسول اللہ کے یہ الفاظ لا تحزن إن اللّٰه معنا (غم نہ کرو اللہ ہمارے ساتھ ہیں) اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قول إن معي ربي سيهدين (میرا رب میرے ساتھ ہے وہ مجھے راہ بتائے گا) یہاں تو ابن قدامہ رحمہ اللہ کی بات قرائن کی وجہ سے چل سکتی ہے لیکن سورۃ الحدید کی آیت وهو معكم أينما كنتم (وہ تمہارے ساتھ ہے جس جگہ بھی تم ہو) میں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے۔ اس لیے یہاں تو ظاہر معنیٰ ہی لیے جائیں گے۔ یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تمہارے ساتھ ہر جگہ میں موجود ہے۔''(۱)

درج بالا روایت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے۔ زمین میں نہیں اور معیت سے معیت علم وقدرت مراد ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب امام ابوحنیفہؒ کے خلاف جہمیہ کی تائید کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہر جگہ میں ذاتاً موجود ہے۔ یہ بعینہٖ جہمیہ کا عقیدہ ہے۔ جیسا کہ پہلے اکابر کی تصریحات سے یہ بات ثابت کی جا چکی ہے۔

کچھ اور نتائج بھی اس درج بالا روایت سے معلوم ہو گئے ہیں۔ مثلاً اس خاتون نے امام ابوحنیفہؒ کو کس طرح پہچانا؟ پھر اس خاتون نے امام ابوحنیفہؒ سے یہ بات کیسے کہی کہ وقد تركت دينك اور تم نے اپنا دین ترک کیا ہے؟ امام ابوحنیفہؒ پہلے کس عقیدہ پر تھے؟ ذرا ڈاکٹر صاحب ان باتوں کی وضاحت فرمائیں نا؟

اور پھر ایک عجیب بات اور بھی ہے مگر اس سے پہلے ڈاکٹر صاحب کی عبارت ملاحظہ فرمالیجیے۔ لکھتے ہیں:

> جب ابن تیمیہؒ اپنے دلائل سے تمام مناظروں میں دوسروں کو عاجز کر دیتے تھے تو ابن مخلوفؒ کی عدالت میں یا ان کی مجلس میں دلائل دینے سے کیا چیز مانع تھی؟ یہ اپنے دلائل سے ابن عدوان اور ابن مخلوف کو عاجز کرتے تو سلطان تک وہی بات پہنچتی اور سلفیت کی مزید قبولیت کا سبب بنتی۔(۲)

اب ہم پوچھتے ہیں کہ جناب آپ کا طنز بالکل درست اور صحیح ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ دلائل نہ دے سکے اور ان کے جواب سے عاجز تھے۔ مگر آپ کے مقتدا بھی تو سات دن جواب نہ دے سکے، فسكت عنها ثم مكث سبعة أيام لا يجيبها۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ علماء کے جواب سے بالفرض عاجز ہو گئے اور آپ کے مقتدا ایک عورت سے عاجز ہو گئے جواب نہ دے سکے؟ پھر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ چند لمحے عاجز ہو گئے اور آپ کے مقتدا امام ابوحنیفہؒ پورے ہفتہ سات دن عاجز تھے۔ ابن تیمیہؒ غیر منصوص مسائل میں عاجز ہو گئے، آپ کا مقتدا منصوص آیات میں عاجز ہو گئے؟

انصاف کرو کون شخص زیادہ تعجب اور طنز کا لائق ہے؟ ہم یہ بات خوشی سے بیان نہیں کر رہے۔ دل پر پتھر رکھ کر عرض کر رہے ہیں۔ اگر ڈاکٹر صاحب طنز وتشنیع کا طریقہ نہ اپناتے تو ہم ایسا ہرگز کرنے والے نہ

۱- سلفی عقائد ص ۱۸۵　　۲- سلفی عقائد ص ۲۹

تھے۔ہم ان سے کہتے ہیں

تیرہ نگاہ فرومایہ ہاتھ ہے کوتاہ
تیرا گناہ ہے کہ نخل بلند کا گناہ؟

ابن تیمیہؒ عاجز نہیں ہوئے تھے، بلکہ ان کو ایک متعصب قاضی نے بات نہیں کرنے دیا تھا، جیسا کہ پیچھے لکھا جا چکا ہے۔

ترکی بہ ترکی جواب

تیسری گزارش یہ ہے کہ اسی امام خلالؒ نے اسی علی بن عیسیٰ سے اور اس نے اسی حنبلؒ سے ایک روایت پیش کی ہے جس میں ولا کیف ولا معنیٰ کے الفاظ موجود نہیں ہیں جن پر ڈاکٹر صاحب نے اپنے استدلال کی بنیاد رکھی ہے۔ملاحظہ فرمالیں:

قال الخلال وأخبرني علي بن عيسيٰ أن حنبلا حدثهم قال سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تروى أن الله سبحانه ينزل إلى السماء الدنيا، وإن الله يرى وإن الله يضع قدمه وما أشبه هذه الأحاديث فقال أبو عبد الله نؤمن بها ونصدق بها ولا نرد منها شيئا و نعلم أن ما جاء به الرسول عليه الصلوة والسلام حق إذا كانت أسانيدها صحاح۔ (۱)

میں نے ابوعبداللہ یعنی امام احمدؒ بن حنبل سے پوچھا کہ وہ احادیث جن کو روایت کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں اور اللہ تعالیٰ بروز قیامت دیکھے جائیں گے اور وہ آگ میں اپنے قدم کو رکھیں گے، اور اس جیسی دیگر احادیث کے بارے میں آپ کیا فرمائیں گے؟ تو انہوں نے فرمایا: ہم ان احادیث پر ایمان رکھتے ہیں۔ان کی تصدیق کرتے ہیں۔ان میں سے کسی چیز کو ہم رد نہیں کرتے اور ہم جانتے ہیں کہ جو کچھ نبی علیہ السلام لے کر آئے ہیں وہ سراسر حق ہیں بشرطیکہ ان کے اسانید صحیح ہو۔

اس روایت اور اُس روایت میں فرق یہ ہے کہ اس میں 'سألت أبا عبد الله عن الأحاديث' کے الفاظ ہیں اور ڈاکٹر صاحب کی نقل کردہ روایت میں لما سئل الإمام أحمدؒ کے الفاظ ہیں۔

یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ ڈاکٹر صاحب نے جو عبارت نقل کی ہے وہ 'اثبات الحد' میں موجود نہیں ہے، بلکہ اس کتاب کے محقق عادل آل حمدان نے کتاب کے آخر میں ملحق فیه الرد علی

۱- اجتماع الجیوش،ص ۱۲۰

منکر الحد کا ایک عنوان قائم کیا ہے۔ اس میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ منقول ہیں۔

ہم نے جو عبارت اور روایت پیش کی ہے وہ حافظ ابن القیمؒ کی کتاب سے منقول ہے۔ اس کے بعد ہم پوچھتے ہیں کہ آپ کی نقل کردہ روایت کو کیوں ترجیح حاصل ہے؟ جبکہ یہ دیگر متواتر روایات کے بھی خلاف ہے۔ ایک دو روایتیں اس وقت پیش خدمت ہیں۔

حدثنا أبو بكر المروزي قال سألت أبا عبد الله أحمد بن حنبل رحمه الله عن الأحاديث التي تردها الجهمية في الصفات والأسماء والرؤية وقمّة العرش فصححها وقال قد تلقتها العلماء بالقبول تسلم الأخبار كما جاء ت۔ (۱)

ابوبکر مروزیؒ نے ہم سے بیان کیا کہ میں نے امام احمد بن حنبلؒ سے سوال کیا، ان احادیث کے بارے میں جن کو جہمیہ رد کرتے ہیں اور جو صفات باری تعالیٰ اور اسماء ورؤیت باری تعالیٰ اور بلندی عرش کے بارے میں وارد ہیں۔ تو انہوں نے ان احادیث کو صحیح قرار دیا اور فرمایا کہ ان احادیث کو قبولیت عام حاصل ہیں۔ احادیث جیسی وارد ہیں اسی طرح انہیں قبول کرنا چاہیے۔

اس روایت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ امام احمدؒ کا وہی مذہب ہے جو عام سلف کا ہے۔ اس میں 'ولا معنیٰ' کے الفاظ نہیں ہیں۔ ایک دوسری روایت بھی حاضر ہے۔

حدثنا إسحاق بن منصور الكوسج قال قلت لأحمد يعني ابن حنبل ينزل ربنا تبارك وتعالىٰ كل ليلة حتىٰ يبقى ثلث الليل الآخر إلى السماء الدنيا أليس تقول بهذه الأحاديث ويراه أهل الجنة يعني ربهم عزوجل ولا تقبّحوا الوجه فإن الله عزوجل خلق آدم علىٰ صورته واشتكت النار إلى ربها عزو جل حتىٰ يضع فيها قدمه وإن موسىٰ لطم ملك الموت قال أحمد كل هذا صحيح قال إسحاق هذا صحيح ولا يدعه إلا مبتدع أو ضعيف الرأي۔ (۲)

اسحاق بن منصور کوسج کا کہنا ہے میں نے امام احمد بن حنبلؒ سے نزول باری تعالیٰ ہر شب کے آخر میں، اور رؤیت باری تعالیٰ جنت میں، حضرت آدم کی صورت الٰہی پر پیدائش اور جہنم میں وضع قدم، اور موسیٰ علیہ السلام کا ملک الموت کو تھپڑ مارنے کے بارے میں پوچھا کہ آپ یہ قول نہیں کرتے؟ انہوں نے فرمایا: یہ کل احادیث صحیح ہیں۔ امام اسحاق بن راہویہؒ نے بھی انہیں صحیح قرار دیا، اور فرمایا: اسے نہیں چھوڑتا ہے مگر بدعتی شخص یا پھر ضعیف العقل آدمی۔

۱- الشریعہ، ص ۳۲۹ ۲- الشریعہ، ص ۳۲۰

اسی طرح امام عبداللہ بن احمدؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے ایک فرقہ کے بارے میں پوچھا جو یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب موسیٰ علیہ السلام سے کلام کیا تو وہ کلام بغیر آواز کے تھا۔ میرے والد یعنی احمدؒ بن حنبل نے فرمایا کہ نہیں بلکہ تیرا رب صوت اور آواز کے ساتھ ہی کلام کرتا ہے۔ یہ احادیث ہم ایسے ہی روایات کریں گے جس طرح کہ وہ آئی ہیں۔

سألت أبي عن القوم يقولون لما كلم الله موسىٰ عليه السلام لم يتكلم بصوت فقال أبي بلىٰ إن ربك عزوجل يتكلم بصوت، هذه الأحاديث نرويها كما جاء ت۔ (۱)

اس سے یہ بات صاف واضح ہوگئی۔ نرويها كما جاء ت اس مفہوم کے مخالف نہیں ہے۔ جو امام احمد بن حنبلؒ نے بیان کیا کہ وہ کلام آواز کے ساتھ کرتے ہیں۔ جہمی لوگ ایسے الفاظ اپنے مذموم مقاصد کے لیے استدلال کرتے ہیں۔ اس لیے ہم نے تنبیہ کی، اور امام عبداللہ آگے فرماتے ہیں کہ ایک بار میرے والد امام احمدؒ بن حنبل نے حدیث سیدنا ابن مسعودؓ بیان کی کہ جب اللہ تعالیٰ کلام کرتے ہیں تو ان کی آواز ایسی سنی جاتی ہے جیسے کسی چٹان پر زنجیر کھینچ دیں۔ میرے والد نے فرمایا: جہمیہ اس حدیث کا انکار کرتے ہیں۔ پھر فرمایا کہ یہ لوگ کفار ہیں۔ یہ چاہتے ہیں کہ لوگوں کے ساتھ ملمع کاری سے کلام چلائیں جو شخص یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کلام نہیں کرتا وہ کافر ہے۔ آگاہ رہو ہم یہ احادیث اسی طرح روایت کریں گے جیسی کہ وہ آئی ہیں۔

قال أبي حديث ابن مسعودؓ إذا تكلم الله عزوجل سمع له صوت كجر السلسلة علىٰ الصفوان۔ قال أبي وهذا الحديث الجهمية تنكره وقال أبي هؤلاء كفار ويريدون أن يموهوا على الناس۔ من زعم أن الله عزوجل لم يتكلم فهو كافر إلا أنا نروي هذه الأحاديث كما جاء ت۔ (۲)

ہمارا مقصود ان عبارات سے یہ تھا کہ ایک ضعیف قول کو لینا اور اسے مذہب امام احمدؒ بن حنبل باور کرانا کہاں کا انصاف ہے؟ حالانکہ وہ ساری زندگی ان صحیح السند احادیث کی تعلیم دیتے اور ان پر فتویٰ دیتے تھے اور ان احادیث کو رد کرنے والے افراد کو جہمیہ کے لقب سے نوازتے تھے اور خود ان احادیث کو کبھی رد نہیں کرتے تھے۔ مگر یہ لوگ ان کے اس متواتر عمل اور طرز کو نہیں لیتے، شاذ و نادر روایات بلکہ صحیح الفاظ میں متشابہات کی پیروی کرتے ہیں۔

۱- السنۃ، ۱/۲۸۳
۲- السنۃ، ۱/۲۸۳

جہمیت کی ملمع کاری

ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب میں بہت سارے ایسے عنوانات قائم کیے ہیں جن سے وہ یہ تصور اپنے قارئین کو دینا چاہتے ہیں کہ امام احمدؒ بن حنبل سلفیوں سے بالکل الگ تھلگ ہیں اور اشاعرہ و ماتریدیہ سے بس کچھ ظاہری سا اختلاف رکھتے ہیں۔ حالانکہ یہ سراسر خلاف واقعہ بات ہیں۔ ہم آگے جانے سے پہلے یہاں ایک اور عبارت ڈاکٹر صاحب کی کتاب سے پیش کرتے ہیں جو انہوں نے تفویض کی تائید میں جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' سے نقل کی ہے:

وكان الإمام أحمد رحمه الله يقول أمروا الأحاديث كماجاء ت وعلىٰ ما قال جرىٰ كبار أصحابه كإبراهيم الحربي وأبي داؤد والأثرم ومن كبار أتباعه أبو الحسين المنادي وكان من المحققين وكذلك أبو الحسن التميمي وأبو محمد رزق الله بن عبد الوهاب وغيرهم من أساطين الأئمه في مذهب الإمام أحمدؒ وجروا على ما قاله في حال العافية وفي حالة الإبتلاء۔

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ احادیث کو ایسے چلاؤ جیسی کہ وہ ہیں (یعنی ان کی کسی بھی معنیٰ کے تعیین کیے بغیر) اور جیسے انہوں نے فرمایا ان کے بڑے شاگردوں نے ویسا ہی طریقہ اختیار کیا مثلاً ابراہیم حربی، ابوداؤد اور اثرم نے اور ان کے بڑے پیروکاروں میں ابوالحسین منادی نے بھی وہ طریقہ اختیار کیا ہے جو کہ محقق لوگوں میں تھے، اسی طرح ابوالحسن تمیمی اور ابومحمد رزق اللہ بن عبدالوہاب وغیرہ نے جو امام احمد رحمہ اللہ کے مذہب کے ستونوں میں سے تھے انہوں نے موافق و مخالف ہر قسم کے حالات میں اسی طرح عمل کیا۔

تحلیل و تجزیہ

ہم آگے واضح کریں گے کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے اس عبارت میں کیا گل کھلائے ہیں؟ سردست دو باتوں پر احباب توجہ فرمائیں۔

ایک تو ہم نے دو روایات اوپر امام عبداللہ کی 'السنۃ' سے نقل کی ہیں۔ ایک میں امام احمدؒ نے فرمایا: 'إن ربك عزوجل يتكلم بصوت' یعنی تیرا رب آواز کے ساتھ کلام کرتا ہے اور دوسری حدیث نبوی جو صوت الٰہی کے بارے میں وارد ہے۔ اس کے حوالے سے امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا ہے کہ وهذا الحديث الجهمية تنكره یعنی اس حدیث کو جہمی لوگ رد کرتے ہیں۔ وہ کفار ہیں صرف تلبیس سے

کام لیتے ہیں۔

اس کے بعد فرمایا: نروي هذه الأحاديث كما جاءت۔ اس سے صاف صاف معلوم ہوتا ہے کہ سلف کے مذہب کے مطابق ان احادیث کی سلف کے مفہوم کے مطابق تشریح وتفسیر کرنا روایت حدیث صفات کما جاءت کے مخالف نہیں ہے۔ ورنہ روایت کے اول کا آخر کے ساتھ تضاد ہو جائے گا جو کسی طرح بھی قابل قبول نہیں ہے۔

ہم اس حوالے سے چند اور اقوال بھی نقل کرتے ہیں تا کہ اس تلبیس کا پردہ چاک ہو جائے جو ڈاکٹر صاحب کے مقتدا 'امام العصر جرکسی' نے کی ہے۔ حرب کرمانی، امام احمد اور امام اسحاق، امام عبداللہ بن الزبیر الحمیدی اور امام سعید بن منصور سے جو براہ راست ان کے اساتذہ ہیں سے نقل کرتے ہیں کہ

والماء فوق السماء العليا السابعة وعرش الرحمن فوق الماء والله تبارك وتعالىٰ على العرش والكرسي موضع قدميه۔ (۱)

پانی ساتویں آسمان کے اوپر ہے اور اللہ تعالیٰ کا عرش پانی کے اوپر ہے اور اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہیں۔ کرسی ان کے قدمین کی جگہ ہے۔

آگے فرماتے ہیں:

وإن احتج مبتدع أو مخالف أو زنديق بقول الله تبارك وتعالىٰ اسمه 'ونحن أقرب إليه من حبل الوريد' (۲) وبقوله 'وهو معكم أين ما كنتم والله بما تعملون بصير' (۳) ...... ونحو من المتشابه فقل إنما يعنى بذلك العلم لأن الله تبارك وتعالىٰ على العرش فوق السماء السابعة العلياء يعلم ذلك كله وهو بائن من خلقه لايخلو من علمه مكان۔ (٤)

اگر کوئی بدعتی یا مخالف یا زندیق آدمی اللہ تعالیٰ کے اس قول سے 'کہ ہم انہیں اس کی شاہ رگ سے زیادہ قریب ہیں' یا اس قول سے استدلال کرے کہ 'وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں بھی تم ہو، اور اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال کو دیکھ رہا ہے'...... یا اس جیسے دیگر متشابہ آیات سے استدلال کرے تو انہیں کہو کہ اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں 'علم' کا اردہ کیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ تو عرش پر ہیں۔ ساتویں آسمان کے اوپر ہے، وہ یہ سب کچھ جانتا ہے اور وہ مخلوق سے جدا ہے۔ اس کے علم سے کوئی جگہ

۱- السنۃ: ص ۳۸ ۲- ق: ۱۶

۳- الحدید: ۴ ۴- السنۃ: ص ۳۹

خالی نہیں ہے۔

اب ڈاکٹر صاحب خود اپنے مقام ومرتبہ کا تعین فرمادے اس لیے کہ انہوں نے دوسری درج بالا آیت سے یہی استدلال کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

لیکن سورت حدید کی آیت 'وهو معكم أينما كنتم' وہ تمہارے ساتھ ہیں جس جگہ بھی تم ہو' میں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے اس لیے یہاں تو ظاہر معنیٰ ہی لیے جائیں گے۔ یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تمہارے ساتھ ہر جگہ میں موجود ہے۔ (۱)

تو ڈاکٹر صاحب 'بدعتی' ہونے پر راضی ہیں، یا پھر 'مخالف' ہونے پر یا کہ..... خود ہی فیصلہ فرمالیں، ہم کچھ نہیں کہتے، اس اوپر درج شدہ عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ سلف کے نزدیک نحن أقرب إليه من حبل الوريد اور وهو معكم أينما كنتم متشابہ آیات ہیں۔ مگر جہمیوں نے ان آیات کو محکم اور استوا اور فوقیت کی آیات کو متشابہ ٹھہرایا ہے۔ اس سے احباب جہمیت کی ستم کاری کا اندازہ کرسکتے ہیں۔ پھر آگے لکھتے ہیں:

والله تبارك سميع لا يشك بصير لايرتاب عليم لايجهل جواد لايبخل حليم لا يعجل حفيظ لاينسى يقظان لايسهوا رقيب لا يغفل، يتكلم ويتحرك ويسمع ويبصر...... ويقبض ويبسط ويضحك ويفرح ويحب ويكره ويبغض ويرضى ويسخط و يغضب ويرحم ويعفوا۔ (۲)

اللہ تبارک وتعالیٰ سمیع ہے، اسے شک نہیں پڑتا۔ بصیر ہے، اسے شبہ نہیں ہوتا۔ علیم ہے، اسے جہل لاحق نہیں ہوتا۔ سخی ہے، بخل نہیں کرتا۔ بردبار ہے، عجلت سے کام نہیں لیتا۔ حفیظ ہے، اسے نسیان لاحق نہیں ہوتا۔ یقظان ہے، اسے سہو لاحق نہیں ہوتا۔ نگران ہے، اسے غفلت لاحق نہیں ہوتی۔ کلام کرتے ہیں، حرکت کرتے ہیں، سنتے ہیں، دیکھتے ہیں، نظر کرتے ہیں، کھول دیتے ہیں، ہنستے ہیں، خوش ہوتے ہیں، محبت کرتے ہیں، مکروہ جانتے ہیں، مبغوض اور پسندیدہ کو جانتے اور متعین قرار دیتے ہیں، غضب کرتے ہیں، اور رحم فرماتے ہیں۔

اس فتویٰ کی زد میں ائمہ کرام ہیں

یہ عبارت تو آپ نے دیکھ لی ہے۔ اب ذرا جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کی ایک عبارت ملاحظہ کر لیتے ہیں۔ 'حرکت' کے ماننے والوں کے بارے میں لکھتا ہے:

۱- سلفی عقائد، ص ۱۸۵

۲- السنۃ، ص ۴۱

وخطورة تلك الكلمات علىٰ منزلة واحدة سواء صدرت من الكرامية أو المتسلفين أو الشيخ الدارمي أو الشيخ الزرعي أو الشيخ الحراني أوغيرهم لأن الضلال ضلال حيثما وقع۔ (١) الحيّ القيوم ...... يتحرك إذا شاء ويقبض ويبسط إذا شاء ويقوم ويجلس إذا شاء لأن إمارة ما بين الحي والميت التحرك وكل حيّ متحرك لا محالة وكل ميت غير متحرك لامحالة۔ (٢)

ان کلمات کی سنگینی ایک جیسی ہے چاہے وہ کرامیہ سے صادر ہو جائے، یا سلفیت کے دعویدار سے، شیخ دارمیؒ سے صادر ہو جائیں یا شیخ حرانی سے اور یا شیخ رزعی سے یا پھر دیگر لوگوں سے، کیونکہ گمراہی، گمراہی ہے جہاں بھی واقع ہو جائے۔ دارمی نے 'النقض' میں لکھا ہے 'کہ اللہ تعالیٰ حیی اور قیوم ہے۔ حرکت کرتے ہیں، جب چاہے۔ قبض کرتے ہیں اور کھولتے ہیں، جب چاہے۔ قائم ہوتے ہیں، اور بیٹھ جاتے ہیں، جب چاہے۔ اس لیے کہ زندہ اور مردہ کے درمیان فرق کی نشانی حرکت ہے۔ ہر زندہ لازماً متحرک ہے اور ہر مردہ لازماً غیر متحرک ہے۔

یہ بات امام دارمیؒ نے دو مرتبہ لکھی ہے۔ (۳) اس عبارت میں کوئی قابل رد چیز نہیں ہے 'جب چاہے' کی بات کی ہے۔ إذا شاء۔ تو اس میں کیا حرج ہے یہ تو بالکل ایسی بات ہوئی جیسے کوئی کہے اللہ تعالیٰ جب چاہے، کفار کو جہنم سے نکال دے۔

جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کے درج بالا عبارت سے یہ واضح ہو گیا، کہ 'حرکت' کا اثبات اللہ تعالیٰ کے لیے کرنے والے 'ضلالت' کے مرتکب ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ ابوسعید دارمیؒ، حرانی (ابن تیمیہ) اور رزعیؒ (ابن القیمؒ) کے ساتھ ساتھ امام احمدؒ بن حنبل، امام اسحٰقؒ، امام حمیدیؒ، امام سعید بن منصورؒ بھی ضال اور گمراہ ہیں۔ کیونکہ ان سے بھی 'يتحرك' کے الفاظ حرب کرمانی نے نقل کیے ہیں۔ ایک اور جگہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' لکھتے ہیں کہ

من قال أن كلام معبوده حرف وصوت قائمان به فهو الذي نحت عجلا لايحل لمسلم أن يعتقد أن كلام اللّٰه صوت وحرف لا من طريق العقل ولا من طريق الشرع۔ (٤)

جو آدمی یہ کہتا ہے کہ اللہ کا کلام حرف اور صوت ہے جو اس کی ذات سے قائم ہیں۔ تو اس نے اپنے

۱- النقض للدارمي، ص۲۰
۲- مقالات، ص۲۵۱
۳- دیکھیے ص۱۱۶، اور ص۲۰۹
۴- العقيدة والكلام، ص۵۴۳

لیے 'گوسالہ' تراش لیا ہے اور کسی مسلمان شخص کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اس بات کا عقیدہ رکھے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام حرف اور صوت ہے، نہ عقل کی نظر سے یہ درست ہے اور نہ شرع کی نظر سے۔

ہم نے امام عبداللہ بن احمد بن حنبلؒ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ

سألت أبي عن قوم يقولون لما كلم الله موسىٰ عليه لم يتكلم بصوت فقال أبي إن ربك عزوجل يتكلم بصوت۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا، کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' 'گوسالہ پرستی' کی نسبت کن ائمہ کرام کی طرف کرتے ہیں، مگر قصداً وعمداً اس نے امام احمدؒ وغیرہ کے نام کو ترک کیا تا کہ اسلام اور سنت کا پردہ ان پر مشتمل رہے، اور بخاری ومسلم کی یہ حدیث بھی پیش نظر رہے کہ إذا تكلم الله عزوجل سمع له صوت (۲) یہ جو جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے کہا کہ 'قائمان به' تو یہ اس لیے کہا کہ ماترید یہ وغیرہ صوت وحرف کو مخلوق قرار دیتے ہیں۔ جو اللہ کی ذات سے قائم نہیں ہیں۔

صفات کے چند نمونے

اس کتاب میں بہت ساری باتیں ہیں جن کو ہم نقل نہیں کر سکتے۔ صرف ایک دو نمونے دیکھ لیتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء ويوعها ما أراد وخلق آدم بيده علىٰ صورته والسموات والأرضون يوم القيامة في كفه وقبضته ويضع قدمه في جهنم فتنزوي۔ (۳)

بندوں کے دل اللہ تعالیٰ کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں کے درمیان ہیں، وہ انہیں پھیرتا ہے جس طرح چاہتا ہے، اور انہیں محفوظ رکھتا ہے جیسا ان کا ارادہ ہوتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے اپنے ہاتھ سے آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔ آسمان اور زمین بروز قیامت اللہ تعالیٰ کی ہتھیلی اور قبضے میں ہوں گے اور اللہ تعالیٰ اپنا قدم جہنم میں رکھیں گے، تو وہ سکڑ جائے گی۔

اس عبارت میں دیکھ لیں اللہ تعالیٰ کے لیے 'اصابع' 'ید' 'قدم' اور 'قبضہ وکف' کا اثبات کیا گیا ہے۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ امام احمدؒ بن حنبل وغیرہ کا کیا مسلک ہے؟ اور امام احمد بن حنبلؒ نے مسند

۱- السنة، ۲۸۳/۱ ۲- متفق علیہ

۳- السنة، ص ۴۳

بن مسرہد کو خط لکھا تھا کہ

إن اللّٰه سميع عليم نصفه بما وصف اللّٰه نفسه وننفي عن اللّٰه ما نفاه عن نفسه۔ (۱)

اللہ تعالیٰ سمیع اور علیم ہے۔ ہم اللہ تعالیٰ کو ان تمام صفات سے موصوف کرتے ہیں، جن سے انہوں نے اپنے آپ کو موصوف کیا ہے اور نفی کرتے ہیں اس سے جو انہوں نے اپنے آپ سے منفی کیے ہیں۔

اسی طرح عبدوسؒ کی روایت میں ہے:

والحديث عندنا علىٰ ظاهره كما جاء عن النبي عليه السلام والكلام فيه بدعة ولكن نؤمن به كما جاء علىٰ ظاهره ولا نناظر فيه أحدا۔ (۲)

حدیث ہمارے نزدیک ظاہر پر محمول ہے جیسا کہ وہ وارد ہیں ظاہر پر۔ ہم اس میں کسی کے ساتھ مناظرہ نہیں کرتے۔

ایک جگہ فرماتے ہیں:

حدثنا محمد بن الوزير قال حدثنا مروان بن محمد قال حدثنا ابن لهيعه عن يزيد أبي حبيب عن أبي الخير عن عقبة بن عامر قال سمعت النبي عليه السلام يقرأ سميعا بصيرا (۳) قال فوضع النبي عليه الصلاة والسلام إصبعيه علىٰ عينيه۔ (٤)

عقبہ بن عامر کا فرمان ہے کہ میں نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کو سنا کہ انہوں نے سمیعاً بصیراً پڑھا اور پھر اپنی دو انگلیوں کو آنکھوں پر رکھ دیا۔

ایک جگہ فرمایا:

وكلم اللّٰه موسىٰ تكليما وناوله التوراة من يده إلى يده ولم يزل اللّٰه متكلما عالما فتبارك اللّٰه أحسن الخالقين۔ (٥)

اللہ تعالیٰ نے موسیٰ سے حقیقتاً کلام کیا اور تورات اپنے ہاتھ سے اس کے ہاتھ میں تھما دی، اللہ ہمیشہ سے متکلم اور عالم ہیں۔ برکت والا ہے وہ جو سب سے بہترین تخلیق کرتا ہے۔

اس عبارت میں صفت 'کلام' اور 'ید' کا اثبات ہے۔ ان تمام عبارات سے یہ بات روز روشن کی طرح

۱- الجامع لعلوم الامام احمد، ۲/۲۷۰ ۲- الجامع، ص ۳۵۱ ۳- النساء: ۵۸

۴- السنۃ، ص ۱۸۱ ۵- أیضاً، ص ۴۳

نمایاں ہو گئی کہ امام احمد بن حنبلؒ کا بعینہ وہی مسلک ہے جو سلفیوں کا ہے۔ سر مو کا فرق نہیں ہے۔

جہمی لوگ ویسے افسانے لکھتے رہتے ہیں۔ کوئی روایت صحیح سند کے ساتھ وہ ایسی پیش نہیں کر سکتے جس سے ان کا سلفیوں کے ساتھ اختلاف سامنے آجائے۔ جن روایات سے استدلال کیا جاتا ہے وہ یا تو بے سند باتیں ہیں یا پھر ضعیف السند روایات۔

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب نے اس عنوان کے تحت لکھا ہے:

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد بن حنبلؒ کے بڑے اصحاب جو کہ حنبلی مذہب کے بڑے ستونوں میں سے تھے وہ ابن حامد، ابو یعلیٰ اور ابن الزاغونی کی باتوں سے متفق نہیں تھے۔ علاوہ ازیں یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن الزاغونی وغیرہ کی باتیں خود امام احمد بن حنبلؒ سے ثابت نہیں۔ اگر ہوتیں تو یہ حنابلہ اختلاف نہ کرتے۔ بلکہ ان کو ضرور ذکر کرتے۔ (۱)

ہم کہتے ہیں

ہم اس حوالہ سے چند گزارشات پیش کرنا چاہتے ہیں۔

پہلی گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی یہ باتیں جہمیہ کے 'امام العصر جر کسی' کی درج بالا عبارت پر مبنی ہیں۔ جس کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب کے الفاظ میں یہ ہے "امام احمد رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ احادیث کو ایسے ہی چلاؤ جیسی کہ وہ ہیں اور جیسے انہوں نے فرمایا ان کے بڑے شاگروں نے ویسا ہی طریقہ اختیار کیا، مثلاً ابراہیم حربی، ابوداؤد اور اثرمؒ نے اور ان کے بڑے پیروکاروں میں ابو الحسین منادی نے جو کہ محقق لوگوں میں سے تھے۔ اسی طرح ابو الحسن تمیمی اور ابو محمد رزق اللہ بن عبد الوہاب وغیرہ نے جو امام احمدؒ رحمہ اللہ کے مذہب کے ستونوں میں سے تھے، انہوں نے بھی موافق ومخالف ہر قسم کے حالات میں اسی طرح کیا۔" (۲)

ہم کہتے ہیں کہ امام ابوداؤد کی اپنی رائے کو دیکھنے کے لیے تو ان کی 'السنن' کا مطالعہ کافی ہے۔ ہم اس پر بحث نہیں کرتے۔ احباب اسی کی طرف رجوع کر لیں اور شیخ ابو الحسین المنادیؒ سے تو کم ہی روایات مروی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ سخت طریقے اور سخت مزاج کے مالک تھے۔

كان أبو الحسين بن المنادي صلب الدين، خشن الطريقة، شرس الأخلاق فلذلك لم تنتشر الرواية عنه۔ (۱)

۱- سلفی عقائد ص ۵۱ ۲- أيضاً

ان کی سیرت میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک دفعہ ان کے شاگردوں نے ان کے ہاں آنے کی اجازت طلب کی۔ لونڈی نے پوچھا تم کتنے لوگ ہو؟ بتایا گیا ۱۳ افراد ہیں۔ ایک فرد جو علوی تھا اس کو انہوں نے شمار نہیں کیا تھا، تو ابوالحسین المنادی نے اس جماعت کو نہیں پڑھایا اور گھر سے واپس کیا۔ جب دو تین دفعہ ابن المنادی نے ایسا کیا، تو ان شاگردوں کی جماعت نے ترک حدیث کی وجہ پوچھی۔ ابن المنادیؒ نے بتایا کہ تم نے تعداد کے بارے میں جھوٹ کہا تھا، لہٰذا تم پر احادیث اور روایت کا اعتماد نہیں ہو سکتا۔

اس درشتی کی وجہ سے ان سے زیادہ روایات مروی نہیں۔ اس لیے جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے ان کا نام لیا ہے۔ ورنہ اگر انہیں پورا موقع ملتا تو بات پھر ہوتی۔ یعنی قلت روایت کی بنا پر جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے یہ دعویٰ کیا ہے جس کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ یہاں صفات کے باب میں کچھ روایات ہم امام ابوداؤدؒ کی روایت سے نقل کرتے ہیں تا کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کے اس کذب و افتراء کا پردہ فاش ہو جائے۔

قال أبو داؤد حدثنا أحمد بن حنبلؒ قال حدثنا سريج بن النعمان قال حدثنا عبد الله بن نافع قال قال مالك: الله تبارك و تعالىٰ في السماء وعلمه في كل مكان لا يخلو من علمه مكان۔ (۲)

ہمیں امام احمدؒ بن حنبل نے بیان کیا کہ ہم کو سریج بن نعمان نے بیان کیا، انہوں نے عبداللہ بن نافع سے اور انہوں نے امام مالکؒ سے روایت کی ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ آسمان میں ہے اور اس کا علم ہر مکان میں ہے۔ کوئی جگہ اس کے علم سے خالی نہیں ہے۔

ایک اور جگہ امام ابوداؤدؒ امام احمد بن حنبلؒ سے نقل کرتے ہیں:

قال أبو داؤد ثنا أحمد قال نوح بن ميمون قال حدثنا بكير بن معروف عن مقاتل بن حيان عن الضحاك في قوله 'ما يكون من نجوىٰ ثلثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم (المجادلہ:۷) قال هو على العرش وعلمه معهم۔ (۳)

یعنی امام احمدؒ نے نوح بن میمون سے انہوں نے بکیر بن معروف سے انہوں نے مقاتل بن حیان سے انہوں نے ضحاک سے آیت ما يكون من نجوىٰ ثلثة إلا......الخ کی تشریح وتفسیر میں بیان کیا

۱- الطبقات، ج۱، ص۲۰۲ ۲- الجامع لعلوم الإمام أحمد، ۳/۲۰۴

۳- أيضاً، ۳/۲۴۰

کہ اللہ تعالیٰ تو عرش پر ہے اور اس کا علم ان کے ساتھ ہے۔ ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

سمعت أحمد وذكر له عن رجل شيء في الروية فغضب وقال من قال إن الله لا يرى فهو كافر۔ (۱)

یعنی میں نے امام احمدؒ سے سنا کہ ان کے سامنے ایک آدمی سے رؤیت باری تعالیٰ کے باب میں کچھ ذکر کیا گیا، تو امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا کہ جس شخص کا یہ اعتقاد ہو کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت روز قیامت میں نہیں ہوگی تو وہ کافر ہے۔

ایک اور روایت میں فرمایا ہے کہ

قال أبو داؤد سمعت أحمد وقيل له في رجل حدث بحديث عن أبي العطوف يعني أن الله لايرى في الآخرة فقال لعن الله من يحدث بهذا الحديث اليوم ثم قال أخزى الله هذا۔ (۲)

ابوداؤد کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد سے سنا جب انہیں ابو العطوف کی حدیث سنائی گئی کہ رؤیت باری تعالیٰ روز قیامت میں نہیں ہوگی، تو امامؒ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو اس آدمی پر جو اس روایت کو آج کل بھی بیان کرتا ہے پھر فرمایا کہ 'اللہ اس شخص کو رسوا کرے'۔

کیا کوئی آدمی ان روایات کو سننے کے بعد اُس بات کا یقین کر سکتا ہے جو جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے ان حضرات کے بارے میں لکھی ہے۔ امام ابوداؤدؒ کی اپنی آراء 'السنن' میں اور امام احمدؒ سے منقول آراء 'مسائل ابی داؤد' میں احباب تفصیلاً دیکھ سکتے ہیں۔

دوسری گزارش یہ ہے کہ اس عبارت میں جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے ابوالحسن تمیمی اور ابومحمد وغیرہ کو محققین مذہب حنابلہ میں سے قرار دیا ہے۔ ان کی درج بالا عبارت کا ایک ٹکڑا پھر ملاحظہ ہو:

ومن كبار أتباعه أبو الحسين المنادي وكان من المحققين وكذلك أبو الحسن التميمي وأبو محمد رزق بن عبد الوهاب وغيرهم من أساطين الأئمة في مذهب الإمام أحمدؒ۔ (۳)

تمیمیوں سے منقول عقیدہ

جب یہ لوگ جہمیہ کے نزدیک مذہب احمدؒ کے اساطین ہیں تو وہ اگر مذہب احمدؒ کی تشریح کریں تو پھر وہ تشریح گویا ان جہمیہ کو بھی مقبول و منظور ہوگی۔ چلو ہم یہ طریقہ بھی آزماتے ہیں۔ مگر امید نہیں ہے کہ وہ

۱- الجامع لعلوم للإمام أحمد،۳/۲۷۰ ۲- أيضاً ۳- العقيدة والكلام،ص۲۸۵

قبول کریں گے۔ یہ صرف لوگوں کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کی کوشش ہے۔ ہم امام احمد بن حنبلؒ کے اس عقیدہ سے کچھ ٹکڑے نقل کرتے ہیں جس کو ابوالحسن تمیمیؒ نے مرتب کیا ہے اور ابومحمد رزق اللہ بن عبدالوہاب نے ان سے روایت کیا ہے۔ اس میں 'استواءٗ کے بارے میں ہے:

وكان يقول في معنى الاستواء هو العلو والارتفاع ولم يزل الله تعالىٰ عاليا رفيعا قبل أن يخلق عرشه فهو فوق كل شيء والعالي علىٰ كل شيء وإنما خص الله العرش لمعنى فيه مخالف لسائر الأشياء والعرش أفضل الأشياء وأرفعها فامتدح الله نفسه بأنه على العرش استوىٰ عليه علا۔ (۱)

امام احمدؒ استواء کے معنیٰ میں کہتے تھے کہ اس سے مراد 'علو' اور 'بلندی' ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے بلند اور رفیع تھے، عرش کی تخلیق سے پہلے بھی۔ پس وہ ہر چیز کے اوپر ہے۔ اور ہر چیز پر 'علو' کا مالک ہے۔ اللہ تعالیٰ نے عرش کی تخصیص ایک خاص معنیٰ کی وجہ سے کی، جو تمام چیزوں کے مخالف ہے۔ عرش سب سے افضل اور سب سے ارفع چیز ہے۔ تو اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کی مدح کی کہ وہ عرش پر مستوی ہے۔ یعنی اس پر 'عالی' ہے۔

یہ تو استواء کی بات ہوئی۔ اب ذرا رؤیت کے بارے میں اس عقیدہ کی عبارت دیکھ لیں:

وكان يذهب إلى أن الله تعالىٰ يرىٰ في الآخرة بالأبصار۔ (۲)

اور رؤیت باری تعالیٰ کے بارے میں ان کا عقیدہ یہ تھا کہ وہ آخرت میں بچشم سر دیکھے جائیں گے۔

اور قرآن کے بارے میں فرمایا:

كان يقول إن القرآن كيف تصرف غير مخلوق وإن الله تكلم بالصوت والحرف۔ (۳)

یعنی قرآن میں جس طرح کا تصرف بھی ہو جائے، وہ بہرحال غیر مخلوق ہے۔ اور بے شک اللہ تعالیٰ صوت اور حرف سے تکلم کرتے ہیں۔

آگے فرماتے ہیں:

وكان يبطل الحكاية ويضلل القائل بذلك وعلىٰ مذهبه إن من قال أن القرآن عبارة عن كلام الله عزوجل فقد جهل وغلط ...... ولم ينقل عن أحد من أئمة المسلمين من المتقدمين من أصحاب رسول الله والتابعين القول

۱- الطبقات، ۲/ ۲۵۶ ۲- أيضاً ۳- الطبقات، ۲/ ۲۵۵

بالحكاية و العبارة فدل علىٰ ذلك أنه من البدع المحدثة۔ (۱)

ان کا کہنا تھا کہ 'اس قرآن کو کلام اللہ سے' 'حکایت' قرار دینا باطل ہے اور وہ اس اعتقاد کے قائل کی تضلیل کرتے تھے ان کے مذہب کے مطابق جس نے یہ کہا کہ قرآن کلام اللہ سے عبارت ہے تو اس شخص نے جہل اور غلطی کا ارتکاب کیا......اور متقدم ائمہ مسلمین میں کسی ایک سے بھی یہ بات منقول نہیں ہے۔ نہ صحابہ رسول علیہ السلام سے اور نہ تابعین عظامؒ سے کہ قرآن کلام اللہ سے عبارت یا حکایت ہے۔ تو اس عدم النقل نے اس بات پر دلالت کی ہے کہ یہ قول نئی پیدا شدہ بدعات میں سے ہے۔

اور صفت 'ید' کے بارے میں لکھا کہ

وكان يقول إن لِلّٰه تعالىٰ 'يدين' وهما صفة له في ذاته ليستا بجارحتين وليستا بمركبتين ولا من جسم ولا جنس الأجسام ......ويفسد أن تكون يده القوة والنعمة والتفضل لأن جمع يد أيد وجمع تلك أياد ولو كانت اليد عنده القوة لسقطت فضيلة آدم وثبت حجة إبليس۔ (۲)

وہ فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کے 'یدین' ہیں۔ وہ اس کی ذاتی صفات ہیں نہ جارحہ اور نہ مرکب اور نہ جسم ہے نہ جنس جسم......ان کے نزدیک اگر 'ید' سے مراد قوت، اور نعمت یا تفضّل لیا جاتا، تو پھر یہ فاسد ہوتا۔ کیونکہ 'ید' کی جمع 'ایدی' ہے۔ اور 'ید' بمعنی نعمت کی جمع 'ایادی' ہے۔ اور اگر 'ید' سے قوت کا قصد ہوتا تو سیدنا آدم کی فضیلت ساقط ہو جاتی اور ابلیس کی حجت ثابت ہوتی۔

جہمیت اور حنبلیت کا موازنہ

یہ عقائد جو ہم نے ذکر کیے ہیں، یہ ان لوگوں نے نقل کیے ہیں جن کو جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے اساطین مذہب حنابلہ قرار دیا ہے۔ اب ذرا اسی 'امام العصر جرکسی' کی ایک عبارت ملاحظہ ہو:

من ذكر من السلف أن العين واليد صفتان تبرأ بهذ اللفظ عن القول بالجارحة بل يكون قائلا بأن المراد بالعين معنى قائم بالله و كذلك اليد لكن لا أعين ذلك المعنىٰ المراد بأن أقول أنه الرؤية أو الحفظ أو القدرة أو النعمة أو العناية الخاصة لكون تعيين المراد من بين المحتملات الموافقة للتنزيه تحكما علىٰ مراد الله۔ (۱)

۱- الطبقات، ۲/۲۵۵ ۲- الطبقات، ۲/۲۵۴

اسلاف میں جس نے عین (آنکھ) اور ید (ہاتھ) کو صفت قرار دیا ہے تو اس صفت کی لفظ سے انہوں نے جارحہ یعنی کام کا آلہ کہنے سے براءت کا اظہار کیا ہے۔ بلکہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ عین (آنکھ) سے مراد ایسا معنیٰ ہے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ ایسے ہی ید (ہاتھ) کا معاملہ ہے۔ ہم اس کے معنی مراد کی تعیین نہیں کرتے کہ ہم کہیں کہ آنکھ سے مراد دیکھنا ہے یا حفاظت کرنا ہے اور ہاتھ سے مراد قدرت یا نعمت یا خاص عنایت ہے۔ کیونکہ وہ احتمالی معنی جو تنزیہ الٰہیہ کے موافق ہوں ان میں سے کسی ایک کی تعیین کرنا اللہ تعالیٰ کی مراد پر زبردستی کرنا ہے۔

دیکھ لیا جہمیت کے نمونہ کو؟ احباب ذرا اس عبارت کا موازنہ درج بالا عبارت سے کر لیں۔ یہ بات سلف میں کس نے کہی ہے کہ 'عین' اور 'ید' سے مراد ایک معنیٰ ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہے؟ کوئی مائی کا لعل یہ مفہوم سلف سے بسند صحیح نقل نہیں کر سکتا اگر کسی کو شک ہے تو وہ محنت کر کے معلوم کر لے۔

دوسری بات یہ ہے کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کا یہ لکھنا کہ ''وہ احتمالی معنی جو تنزیہ الٰہیہ کے موافق ہوں ان میں سے کسی ایک کی تعیین کرنا اللہ تعالیٰ کی مراد پر زبردستی کرنا ہے۔'' بالکل بے بنیاد ہے۔ ہم نے امام احمدؒ کا عقیدہ اوپر ابوالحسن تمیمیؒ سے نقل کیا ہے۔ اس میں انہوں نے لکھا ہے کہ ''اگر 'ید' سے قوت اور نعمت مراد لی جائے تو پھر سیدنا آدم علیہ السلام کی فضیلت ساقط ہو جائے گی اور ابلیس کی حجت ثابت ہو جائے گی۔ کیونکہ وہ بھی یہ کہے گا کہ یا اللہ! مجھے بھی تو آپ نے اپنی قدرت سے وجود بخشا ہے۔ پھر آدم کی مجھ پر کیا فضیلت ہے؟'' عبارت کا وہ ٹکڑا پھر ملاحظہ ہو:

ولو كانت اليد عنده القوة لسقطت فضيلة آدم ويثبت حجة إبليس۔ (۲)

یہی بات امام ابوحنیفہؒ نے بھی لکھی ہے۔ بار ہا وہ عبارت ہم نے درج کی ہے کہ

ولا يقال أن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والاعتزال۔ (۳)

پہلی مثال

اس سے معلوم ہوا کہ ان اکابر نے قدرت اور نعمت سے 'ید' کی تعبیر کو نادرست قرار دیا ہے۔ مگر اس کے باوجود جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کا کہنا ہے:

ولكن لا أعين ذلك المعنى المراد بأن اقول انه الرؤية أو الحفظ أو القدرة

۱- العقیدۃ والکلام، ص ۵۲۲ ۲- الطبقات، ۲/۲۵۲

۳- شرح الفقہ الأکبر، ص ۶۷

والنعمة أو العناية الخاصة۔

انا للہ وانا الیہ راجعون۔ بالکل ایسی ہی عبارت امام ابوالحسن اشعری نے نقل کی ہے۔ ایک بار پھر ملاحظہ کرلیں:

وأجمعوا على أنه عزوجل يسمع ويرىٰ وأن له تعالىٰ يدين مبسوطتين وأن الأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه من غير أن يكون مجازا وأن يديه تعالىٰ غير نعمته وقد دل علىٰ ذلك تشريفه لآدم عليه السلام حيث خلقه بيده وتقريعه لإبليس على الاستكبار عن السجود مع ما شرفه به بقوله 'مامنعك' الخ۔ (١)

سلف کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ سنتے بھی ہیں اور دیکھتے بھی ہیں اور ان کے لیے دو کھلے ہاتھ ہیں اور زمین بروز قیامت ان کے قبضے میں ہوگی۔ اور آسمان ان کے دائیں ہاتھ میں لپٹے ہوں گے بغیر کسی مجاز کے، اللہ تعالیٰ کے 'یدین' سے نعمت مراد نہیں ہے۔ اس بات پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سیدنا آدم علیہ السلام کو شرافت بخش کر انہیں اپنے ہاتھ سے پیدا کیا اور ابلیس کو تکبر پر ملامت کی کہ اس نے اللہ تعالیٰ کے مشرف کردہ انسان کو سجدہ نہیں کیا۔ اپنے اس قول کے ذریعے ''کہ اے ابلیس! تجھے کس چیز نے اس کو سجدہ کرنے سے منع کیا جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے وجود بخشا''۔

اس سے معلوم ہوا کہ اکابر امت نعمت اور قوت کے مفہوم کی نفی صفت 'ید' سے کرتے تھے، اور جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کی بات ایک بے بنیاد افسانہ ہے جس کا حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ ابوالحسن تمیمی کے اس عقیدہ سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ ابن الجوزیؒ مذہب امام احمدؒ بن حنبل سے منحرف ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے قاضی ابویعلیٰ سے وہی بات نقل کی ہے جو ہم نے امام احمدؒ سے اوپر نقل کی ہے پھر اس کی یوں تردید کی ہے کہ

فلا ينبغي أن يتشاغل بطلب تعظيم آدم عليه السلام والصلوٰة مع الغفله عما يستحقه الباري سبحانه من التعظيم بنفي الأبعاض والآلات في الأفعال لأن هذه الأشياء صفة الأجسام۔ (٢)

مناسب نہیں ہے کہ کوئی آدمی سیدنا آدم علیہ السلام کی تعظیم ثابت کرنے میں ایسا مشغول ہوجائے

١- رسالۃ أہل الثغر، ص ١٣٩
٢- العقیدۃ والکلام، ص ٢٣٣

اور اللہ تعالیٰ جس تعظیم کے مستحق ہیں کہ ان کو ابعاض اور افعال کے آلات سے منزہ قرار دیا جائے اس سے غفلت اختیار کرے۔ کیونکہ یہ چیزیں اجسام کی صفات میں سے ہیں۔

حالانکہ یہ بدترین قسم کی خیانت ہے۔ یہ کیوں کر مانا جا سکتا ہے کہ اہل سنت ایک نبی کی تعظیم ثابت کرنے میں تو جت گئے اور اللہ تعالیٰ کی تعظیم سے غافل ہو گئے؟ بات دراصل یہ ہے کہ اگر 'ید' کو قدرت اور نعمت کے معنی میں لیا جائے تو پھر اللہ تعالیٰ کا لاجواب ہونا، اور ابلیس کی حجت کا غالب ہونا لازم آتا ہے۔ اس لیے کہ ابلیس یہ کہے گا کہ میری پیدائش بھی تو آپ کی قدرت اور نعمت سے ہے۔ تو آدم کی مجھ پر کیا فضلیت ہے؟

یہ بات ہم نے پہلے ذکر کی ہے کہ جہاں کسی استدلال سے اللہ تعالیٰ کا ملزم ہونا لازم آتا ہو وہاں اس استدلال کو مردود قرار دیا جائے گا۔ اس بات کی طرف بھی امام اہل سنت والجماعت نے اشارہ کیا ہے۔ فرمایا:

فعابهم لما عبدوا إلها لايتكلم ولا كلام له فلو كان إلهنا لايتكلم ولا كلام له رجع العيب عليه و سقط حجته على الذين اتخذوا العجل من الوجه الذي احتج عليهم به۔ (۱)

اللہ تعالیٰ نے ان کے عیب کو بیان کیا، جب انہوں نے ایسے معبود کی عبادت کی کہ جو نہ بات کر سکتا تھا، اور نہ اس کے لیے کلام بطور صفت ثابت تھا۔ پس اگر ہمارے الہ اور معبود کی ایسی ہی حالت ہو جائے، تو پھر وہ عیب اس پر پلٹ آئے گا اور اللہ تعالیٰ کی وہ حجت ان لوگوں سے ساقط ہو جائے گی، جنہوں نے گوسالے کی پرستش کی ہے، اس طریقے پر جس پر اللہ تعالیٰ نے ان پر حجت کو قائم کی ہے۔

اس عبارت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جس استدلال سے اللہ تعالیٰ کی حجت کا سقوط لازم آتا ہے اس استدلال کو ہم ساقط قرار دیں گے، تو یہاں دراصل یہ مسئلہ ہے۔ وہ مسئلہ نہیں ہے جو ابن الجوزی اپنی دلکش عبارت سے بیان کرتے ہیں۔

دوسری مثال

ہم نے کلام کے باب امام احمدؒ کا عقیدہ ابوالحسن تمیمی سے یہ نقل کیا کہ

كان يقول أن القرآن كيف تصرف غير مخلوق وأن الله تكلم بالصوت والحرف۔ (۱)

۱- الطبقات،۲/۲۵۵

یعنی قرآن میں جس طرح کا بھی تصرف ہو جائے وہ بہر حال غیر مخلوق ہے۔ اور اللہ تعالیٰ صوت و حرف کے ساتھ تکلم کرتے ہیں۔ مگر جہمیہ اس عقیدہ کے مخالف ہیں۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب اپنی مخلوق سے کلام کرتے ہیں تو وہ اپنے کلام قدیم کے ساتھ کلام کرتے ہیں جو لوح محفوظ میں ان حروف وکلمات میں لکھا ہوا ہے (جو اللہ تعالیٰ نے خود منتخب کیے ہیں) اور جن میں لکھنے کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا تھا۔ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق سے کلام حادث کے ساتھ کلام نہیں کرتے، کیونکہ حادث یعنی حروف وکلمات اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کرتے ہیں خود کلام نہیں ہے، جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوں، کیونکہ دیگر صفات کی طرح حق تعالیٰ کا کلام بھی مخلوق کے کلام کی طرح نہیں ہے۔ (۲)

اس سے ثابت ہوا کہ یہ لوگ قرآن کے حروف وکلمات کو حادث اور دال بر کلام الٰہی مانتے ہیں۔ کلام الٰہی اسے نہیں مانتے۔ یہی بات جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے کی ہے:

بل من قال أن كلام معبوده حرف وصوت قائمان به فهو الذي نحت عجلا ولا يحل لمسلم أن يعتقد أن كلام الله صوت وحرف لا من طريق العقل ولا من طريق الشرع۔ (۳)

بلکہ جس آدمی نے یہ کہا اس کے معبود کا کلام حرف وصوت سے عبارت ہے، جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہے تو یہ وہی شخص جس نے گوسالے کو معبود کے طور پر تراشا۔ کسی مسلمان کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ عقیدہ رکھے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام حرف اور صوت ہے، نہ بطریق شرع اور نہ بطریق عقل۔

ہم نے پہلے یہی قول امام احمد بن حنبلؒ کا ان کے بیٹے امام عبداللہؒ سے نقل کیا تھا۔ لیکن جب 'امام العصر جرکسی' اور ڈاکٹر صاحب نے ابن حامد، ابو یعلیٰ اور ابوالحسن زاغونی کے بالمقابل ابوالحسینؒ المنادی، ابوالحسن تمیمی اور ابو محمد تمیمیؒ کو مذہب حنابلہ کا ترجمان قرار دیا، تو ہم نے اس کے مرتب کردہ عقیدے سے بھی وہی قول نقل کیا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ امام احمد بن حنبلؒ کا اصل مذہب یہی ہے کیونکہ اس پر دونوں فریق کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ حرف وصوت سے کلام کرتے ہیں اور اس مذہب سے خلاف کرنے والے لوگ جہمیہ ہیں۔

۱- الطبقات، ۲/ ۲۵۵
۲- سلفی عقائد، ص ۱۵۴
۳- العقیدۃ والکلام، ص ۵۴۳

احباب ذرا دقت نظر سے کام لیں تو انہیں صاف صاف معلوم ہو جائے گا کہ 'گوسالہ کو معبود بنانے کا' وار کن بزرگوں پر پڑ رہا ہے؟ جیسا کہ آگے آجائے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

تیسری مثال

'استواء' کے بارے میں ہم نے ابوالحسن تمیمیؒ کے مرتب کردہ عقیدہ امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ بلندی ہے۔ 'و کان یقول في معنی الاستواء هو العلو والارتفاع' مگر جہمیہ یہ بات نہیں مانتے۔ اس کے ثبوت کے طور پر ایک دو عبارتیں ملاحظہ ہوں۔ ڈاکٹر صاحب اپنی کتاب میں لکھتے ہیں:

> مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے ایک خلا کو پیدا کیا اور اپنے عرش کو پیدا کر کے اس ذریعہ سے اس خلا کا گھیراؤ کیا۔ پھر اس خلا میں جو عرش کے گھیراؤ کے اندر تھا آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا۔ اس کے بعد اپنی مخلوق کی تدبیر کے لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے عرش پر استواء کیا۔ نصوص میں بس اتنی بات مذکور ہے۔ اس کا ذکر نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عالم اور کائنات کے اوپر تھی یا کہاں تھی؟ اور اس کی بھی کوئی وضاحت نہیں ہے کہ عرش پر استواء ذاتی ہے یا صفاتی ہے یا تجلیاتی ہے۔ عرش کے اوپر اللہ تعالیٰ کی ذات کا استواء مانیں تو یہ علامہ ابن عثیمینؒ کی ذکر کردہ بات سے باطل ہے۔ اس لیے ممکنہ صورتیں دو ہیں کہ استواء صفاتی ہو یا تجلیاتی۔ (۱)

ہم اس وقت اس پر بحث نہیں کر سکتے کہ یہ شیخ ابن عثیمینؒ پر تہمت ہے۔ دوسری جلد میں اس پر بحث ہوگی۔ باقی اگر ابہام کی بات ہے تو یہ قرآنی نصوص سے بھی ہوتا ہے۔ آپ ذرا 'السموات مطویات بیمینه' کا تصور کر لیں تو کیا اس کی عظمت کا خیال نہیں آتا ہے؟

دوسری بات اس سے بھی عجیب ہے کہ قرآنی نصوص کے مفہوم کو شیخ ابن عثیمینؒ کے (اوپر لگائے گئے تہمت زدہ) مفہوم سے باطل قرار دیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

تیسری بات، یہ ہے کہ یہ تجلیاتی اور صفاتی استواء کی تعبیر اس وقت درست قرار پائے گی جب 'استواء' کے اس مفہوم کو نبی علیہ السلام کے دور اور خیر القرون میں وجود ثابت کر کے دکھائیں۔ یہ بات پورا طبقہ جہمیہ ثابت نہیں کر سکتا۔ ولو کان بعضهم لبعض ظهيرا۔

یہاں انہی اشارات پر اکتفا کرتے ہیں۔ تفصیل آگے دوسری جلد میں آجائے گی۔ اب اسی بارے میں جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کی عبارت دیکھتے ہیں۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

۱- سلفی عقائد، ص ۱۲۹

العلو و مشتقاته من صفات التنزيه تعالى الله عما يصف به المجسمة والحمل على المكان نزعة وثنية۔ (۱)

علو اور اس کے مشتقات اللہ تعالیٰ کی صفات تنزیہ میں سے شمار کرتے ہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ مجسمہ کی توصیفات اور تعریفات سے منزہ ہے۔ اور اس کو مکانی علو پر محمول کرنا بت پرستی کا کچوکا ہے۔

ایک اور جگہ ابن العربی سے نقل کرتے ہیں کہ

المطلوب هنا ثلاثه معان معنى الرحمن ومعنى استوىٰ ومعنى العرش فالرحمن معلوم، والعرش في العربية جاء لمعان ولفظ استوىٰ معه محتمل خمسة عشر معنى في اللغة فأيها تريدون أو أيها تدعون ظاهرا منها ولم قلتم أن العرش ههنا المراد به مخلوق مخصوص فادعتموه علىٰ العربية والشريعة۔ (۲)

مطلوب یہاں تین الفاظ کے معانی ہیں۔ ایک رحمٰن کا معنیٰ، اور ایک استویٰ کا معنی، اور پھر عرش کا معنیٰ۔ رحمٰن تو معلوم ہے (کہ اللہ تعالیٰ ہے) اور عرش کا استعمال بہت سے معانی کے لیے ہوتا ہے۔ لفظ 'استوی عرش کے ساتھ ۱۵ معانی کا محتمل ہے۔ تو تم کس معنیٰ کا ارادہ کرتے ہو؟ اور کس معنیٰ کے ظاہر قرار دینے کا تم دعویٰ کرو گے؟ تم کیوں یہاں عرش سے مخصوص مخلوق مراد لیتے ہو؟ تم نے اس معنیٰ کو لے کر شریعت اور عربیت دونوں پر زبردستی کا دعویٰ کیا ہے۔

اس عبارت سے بہت سے معنی ثابت ہو گئے۔ ایک سبق تو ڈاکٹر صاحب بھی اس سے سیکھ سکتے ہیں کہ 'رحمٰن' معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے۔ جب اس کی طرف استویٰ کی نسبت ہو گی تو پھر تجلیاتی اور صفاتی استویٰ کا مفہوم لینا درست نہیں ہے۔ 'عرش' کے بارے میں ہم نے امام ابوبکر بیہقی سے اس کے مخلوق ہونے پر مفسرین کے اتفاق کی بات نقل کی ہے۔ احباب دیکھ لیں۔

مجازی معنی لینے کا قاعدہ

دوسری بات یہ ہے کہ ایک لفظ مفرد میں معانی مختلفہ کا احتمال ہوتا ہے یہ درست ہے۔ ایک خاص ترکیب میں معانی مختلفہ کے احتمال کا دعویٰ کرنا تو یہ صرف دعویٰ ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ پھر اگر اس دعویٰ کو مان بھی لیا جائے تو یہ سارے معانی اس لفظ کے حقیقی معانی تو نہیں ہوں گے، بلکہ مجازی معانی بھی ہوں گے اور مجازی معنیٰ کو لینے کے لیے مدعی کو چار چیزیں لازماً پیش کرنی ہوں گی

۱- پہلی یہ چیز کہ لفظ اس معنیٰ کا حقیقتاً محتمل ہو اور اگر وہ لفظ اس کا معنیٰ کا فی الحقیقت محتمل نہ ہو، تو یہ

۱- العقیدۃ والکلام، ص ۴۸۰
۲- ایضاً، ص ۴۹۸

شخص پھر کاذب قرار پائے گا۔

۲۔ دوسری چیز یہ ہے کہ پھر اس مفہوم کے تعین کو بیان کرے گا، جس کا وہ مدعی ہے کیونکہ بعض اوقات لفظ انفرادی طور پر تو کسی معنیٰ کا محتمل ہوتا ہے مگر ترکیب میں اس کا محتمل نہیں ہوتا اور بعض اوقات ترکیب میں محتمل ہوتا ہے مگر متعین نہیں ہوتا۔

۳۔ تیسری چیز یہ ہے کہ حقیقی معنیٰ سے اس لفظ کو صرف کرنے اور پھیرنے پر دلیل قائم کرے گا۔ کیونکہ حقیقت کے مدعی کے لیے تو ظاہر بطور دلیل قائم ہے، تو اس سے اس وقت عدول درست ہوگا جب کوئی دلیل صارف اس سے قوی موجود ہو۔

۴۔ چوتھی چیز یہ ہے کہ پھر معارض سے جواب بھی دینا ہوگا۔ اس لیے کہ حقیقت کے مدعی کے پاس تو دلیل عقلی ونقلی ارادہ حقیقت کرنے کے لیے قائم ہیں۔ ان چار اصولوں کا لحاظ کیے بغیر اتنے معانی کے احتمال کا دعویٰ کرنا من افسد الاقوال ہے۔ لہٰذا جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' ہمیں اس عبارت سے مرعوب نہ کریں۔

اس بحث سے یہ نتیجہ نکلا کہ جن علماء کو ان لوگوں نے مذہب حنابلہ کے اساطین اور محققین کا درجہ دیا ہے انہوں نے بھی امام احمدؒ بن حنبل کا وہی مذہب نقل کیا ہے جو دیگر علماء نے بیان کیا ہے۔ لہٰذا جہمیوں کے ان اعتراضات کی جڑ کٹ گئی، جو وہ لوگوں کو باور کراتے ہیں کہ ابن حامدؒ، قاضی ابویعلیٰؒ اور ابوالحسن زاغونیؒ نے مذہب امام احمد بن حنبل کو داغدار کیا ہے اور اس میں تجسیم وتشبیہ کو رواج دیا ہے۔ والحمد للہ رب العالمین

جرکسی کی اساطین پر افترا

تیسری گزارش یہ ہے کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے اس عبارت کے بعد لکھا ہے کہ

ومنهم ابن حامد والقاضي تلميذه وابن الزاغواني وهولاء ممن ينتمي إلى الإمام ويتبعهم على ذلك الجهلة بالإمام أحمد وبما هو معتمده مما ذكرت بعضه وبالغوا في الافتراء إما بجهلم وإما لضغينة في قلوبهم۔ (۱)

ان میں سے ابن حامد، اوران کے شاگرد ابویعلیٰ، اور ابوالحسن زاغونی وغیرہ ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو امام احمدؒ کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور پھر اسی بنیاد پر بعض جاہلوں نے ان کی تابعداری کی جو امام احمدؒ بن حنبل اور ان کے معتقد سے بے خبر تھے، جس کے بعض حصے کو میں نے ذکر کیا، اورانہوں نے ان پر افتراء میں مبالغہ سے کام لیا یا اپنی جہالت کی بنا پر یا، کسی دلی بغض اور دشمنی کی بنا پر۔

۱۔ العقیدۃ والکلام، ص ۴۸۵

اس سے پہلے لکھا ہے کہ

فمن قال عنه أنه قال في الاستواء أنه من صفات الذات أو صفات الفعل أو أنه قال أن ظاهره مراد فقد افترىٰ عليه و حسيبه الله تعالىٰ فيما نسب إليه مما فيه الحاقه عزو جل بخلقه الذي هو كفر صراح۔ (۱)

یعنی جس نے امام احمدؒ بن حنبل سے نقل کیا کہ انہوں نے 'استواء' کے حوالے سے کہا ہے کہ یہ صفات ذاتیہ میں سے ہے یا صفات فعلیہ میں سے ہے یا انہوں نے کہا ہے کہ استواء کا ظاہر مراد ہے۔تو اس شخص نے امام احمدؒ پر افتراء کیا، اور اللہ تعالیٰ اس کا محاسبہ اس بات پر کرے گا، جو اس نے امام احمدؒ کی طرف منسوب کی ہے جس میں اس نے اللہ تعالیٰ کو اپنی مخلوق سے ملحق کیا ہے اور یہ کفر صریح ہے۔

یہ بات قطعاً غلط ہے۔'استواء' کو صفت ذات یا صفت فعل قرار دینے سے کفر لازم نہیں آتا۔اگر کسی کا یہ دعویٰ ہو تو اسے اس بات کے دلائل فراہم کرنے چاہییں۔ یہ اعتراض اگر وارد ہے تو اشاعرہ پر وارد ہے، جو صفات ذاتیہ اور صفات فعلیہ میں یہ فرق کرتے ہیں کہ صفت ذاتی وہ ہے جس سے ازلاً وابداً اللہ تعالیٰ موصوف ہوتے ہیں اور صفت فعلی وہ جس سے لا یزال میں وہ موصوف ہوتے ہیں اور ازل میں نہیں۔امام بیہقیؒ لکھتے ہیں:

فصفات ذاته ما يستحقه فيما لم يزل ولا يزال ...... وصفات فعله فهو تسميات مشتقة من أفعاله ورد السمع بها مستحقة له فيما لا يزال دون الأزل۔ (۲)

اسی طرح کی بات قاضی ابوبکرؒ باقلانی نے کی ہے:

قيل له صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفا بها وهي الحياة الخ...... وصفات فعله هي الخلق والرزق۔ (۳)

البتہ حنابلہ اور سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی تمام صفات چاہے ذاتیہ ہوں یا فعلیہ وہ قدیم ہیں۔

امام سفارینیؒ فرماتے ہیں:

صفاته كذاته قديمه	أسماء ہ ثابتة عظيمه
لكنها في الحق توقيفيه	لنا بذا أدلة وفيه

یعنی اللہ تعالیٰ کی تمام صفات چاہے وہ فعلی ہوں، چاہے وہ ذاتی ہوں ساری اس کی ذات کی طرح

۱- العقیدۃ والکلام،ص ۴۸۵ ۲- الارشاد،ص ۵۶-۵۸ ۳- التمہید،ص ۲۹۹

قدیم ہیں اور اس کے اسماء حسنیٰ بھی ثابت ہیں اور عظیم ہیں۔ مگر اس کے اسماء حسنیٰ درست قول کے مطابق توقیفی ہیں اور ہمارے لیے اس بات کے ثبوت میں مقصود کو کامل کرنے والے دلائل ہیں۔

ہمارے نزدیک صفات ذاتیہ کی تعریف وہی ہے جو سب کے نزدیک ثابت ہے مگر صفات فعلیہ میں ہم ان سے جدا رائے رکھتے ہیں۔ ہمارے ہاں صفات فعلیہ وہ ہیں جو مشیت الٰہی سے متعلق ہوں۔ اگر وہ چاہے تو وہ فعل کرلے اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے۔

الصفات الفعلية هي التي تتعلق بمشيته أن شاء فعلها وأن شاء لم يفعلها مثل الاستواء على العرش والنزول إلى السماء الدنيا۔ (۱)

مگر صفات کی اس قسم میں آحاد حادث ہوتے ہیں کیونکہ وہ درجہ بدرجہ پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن جنس فعل اس میں ازلی وابدی ہوتا ہے۔

لكن هذا القسم من صفات الله آحاده حادثة تحدث شيئا فشيئا وأما جنس الفعل فإنه أزلي وأبدي۔ (۲)

جب ہم فعلی اور ذاتی دونوں کے اصل کو قدیم مانتے ہیں جیسا کہ ماتریدیہ کا مسلک ہے اور ان کی ترجمانی شیخ سراج الدین اوشی نے اپنے اس شعر میں کی ہے

صفات الذات والافعال طرا
قديمات مصونات الزوال

فرق صرف اتنا ہے کہ ماتریدی صفات فعلیہ کے تعلق کو حادث مانتے ہیں اور سلفی 'آحاد' کو۔ اور اس پر جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کے شبہہ کا جواب قرآن میں موجود ہے۔ مثلاً أكلها دائم یعنی ان کے 'احاد' حادث ہوں گے، مگر نوع قدیم، یہ تو صرف اس کے ایک اعتراض کا جواب ہوا۔

مذہب احمدؒ کے جامعین

اب ذرا دوسرے اعتراض کا جائزہ لیتے ہیں۔ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ 'امام العصر جرکسی' کے ہاں امام خلالؒ اور ان کے شاگرد ابوبکر بن عبدالعزیز دونوں ناقابل اعتبار ہیں اور اسی طرح ابن حامدؒ اور قاضی ابو یعلیؒ اور ابوالحسن زاغونی وغیرہ بھی متہم ہیں، مگر حنابلہ ان تینوں حضرات کو ہی 'جامعین مذہب احمدؒ' کا نام دیتے ہیں۔ یعنی پہلا وہ شخص جس نے علوم امام احمدؒ کو جمع کرنے کا کارنامہ انجام دیا وہ ابوبکر خلال ہی ہے۔

وصار قصب السبق في ذلك لأبي بكر الخلالؒ المتوفى ۳۳۱ھ صرف عنايته

۱- شرح السفارینیۃ لابن العثیمین، ص۱۵۵ ۲- أیضا

إلى جمع علوم الإمام أحمد وطاف لأجل ذلك البلاد وسافر للاجتماع بأصحاب أحمد وكتب ما روي عنه بالإسناد ويتبع في ذلك طرقه من العلو والنزول ووصل ماجمعه مأتي جزء ضمهم في مصنف واحد وسماه 'الجامع لعلوم الإمام أحمد' وصار هو الأصل لمذهب الإمام أحمدؒ۔ (۱)

جب ان کی مرتب کردہ کتاب 'الجامع' مذہب امام احمدؒ کے لیے اصل قرار پائے، تو اس مذہب میں اس 'عالم' کا کیا مقام ہوگا یہ اندازہ ایک معقول آدمی کے لیے لگانا مشکل نہیں ہے۔ مگر جہمیوں کا خیال یہ ہے کہ جن لوگوں اور جن بزرگوں نے جہمیت کے خلاف امام احمد بن حنبلؒ کے اقوال کا مواد جمع کیا ہے وہ تمام کے تمام ساقط الاعتبار ہیں۔ جو آدمی یہ دیکھنا چاہتا ہے کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے کس کس امام اہل سنت کو 'مجسم' اور 'مشبہ' قرار دیا ہے تو وہ 'العقیدہ والکلام' کو ملاحظہ فرمالیں۔ صرف ایک دو صفحات میں ان ائمہ واکابر کو ساقط الاعتبار قرار دیا ہے۔ امام بربہاریؒ، امام ابن درباسؒ، امام بغویؒ، امام ابن صائغؒ، امام عشاریؒ، امام ہکاریؒ، ابن ابی مریمؒ، امام نعیم بن حماد مروزیؒ، امام اصطخریؒ، امام کوراثیؒ، امام ابن خزیمہؒ، امام محمد بن وہبؒ، امام ابوالحسن الکرجیؒ، امام ابوالخیر العراقیؒ، امام دارمیؒ، امام حرب بن اسماعیل کرمانیؒ، خشیش بن اصرمؒ، محمد بن ابی شیبہؒ، ابن اسباطؒ، وغیرہم۔ (۲)

ان سب بزرگوں کا گناہ کیا ہے؟ صرف یہ کہ انہوں نے 'جہمیت' کی تردید کی ہے۔ پھر اس صاحب کا معاملہ بھی عجیب ہے۔ اپنے آپ کو پیغمبرانہ مقام پر فائز سمجھتا ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ جس کو میں 'مشبہ' اور 'مجسم' قرار دوں گا۔ وہ بس 'مشبہ' اور 'مجسم' ہی ہوگا۔ تجسیم وتشبیہ کے الزامات لگانے کے لیے یہ کوئی تحقیق نہیں کرتے اور نہ اس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ ان کی رسائی 'یافعی، سبکی، ابن طولون اور ابن معلم تک محدود ہے۔ پھر نقد کے سلسلے میں ایک دو قول نقل کر کے دنیا کو یہ باور کراتے ہیں کہ فلاں شخص تو بالاتفاق ناقابل اعتبار ہے۔ ہمارا چونکہ یہ موضوع نہیں ہے، اس لیے اس کی تفصیل اس سے زیادہ نہیں کر سکتے۔

یہاں ہم صرف یہ بتانا چاہ رہے تھے کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' مذاہب کے مسلمہ اساطین کو بھی پرکاہ کے برابر حیثیت نہیں دیتے۔ ہم اپنے موضوع کی طرف پلٹتے ہیں۔ امام خلالؒ کے بعد اس مذہب کا دوسرا استون غلام خلال ہیں۔ اور پھر تیسرا استون حسن بن حامد ہے جو ۴۰۳ھ میں وفات پا گئے۔ انہوں نے چار صد اجزاء میں 'الجامع فی المذہب' نامی کتاب کو مرتب کیا ہے اور انہی پر متقدمین کا طبقہ ختم ہوتا ہے۔

۱- الجامع،۱/۸۹

۲- دیکھیے العقیدۃ والکلام،ص ۲۹۴، ۲۹۵

ثم قفاه في جمعها تلميذه أبو بكر بن عبد العزيز المعروف بغلام الخلال المتوفى ٣٦٣ هـ ثم قفا غلامه الحسن بن حامد المتوفىٰ ٤٠٣هـ ضبط المذهب بأسانيده علىٰ أبواب العلم في جامعه 'الجامع في المذهب' نحو أربعمائة جزء وتنتظم هذه المرحلة والتي قبلها باسم طبقة المتقدمين' وتنتهى بوفاة شيخ المذهب في زمانه الحسن بن حامد المتوفىٰ ٤٠٣هـ (١)

احباب اندازہ کر سکتے ہیں کہ اہل مذہب کے ہاں ان ائمہ ثلاثہ کا کیا مقام ہے؟ اور یہ جہمی حضرات لوگوں کو کیا کچھ سمجھانا چاہتے ہیں۔ یہ بالکل ایسا ہے، جیسا کہ امام محمد بن الحسنؒ بعض محدثین کے نزدیک جہمی ہے۔ اب کسی سلفی کو ان سے بغض ہو، وہ ان محدثین کے اقوال پر اعتماد کر کے یہ بات لکھ دے کہ حنفی مذہب میں یہ نا قابل اعتبار شخصیت ہے اور اسی طرح کی بات محمد شجاع ثلجی وغیرہ کے بارے میں بھی لکھ دے تو کون حنفی اس 'سلفی' کی یہ بات تسلیم کر لے گا کہ محمد بن الحسن اور محمد شجاع کا حنفی مذہب میں کوئی اعتبار نہیں ہے؟

محمد بن شجاعؒ کی جہمیت کو ثابت کرنے کے لیے دلائل کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ البتہ امام محمد بن الحسنؒ کے بارے میں یہ اقوال ملاحظہ ہوں۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ وہ مجھ پر جھوٹ باندھتے ہیں:

قال أبو يوسف محمد بن الحسن يكذب علي۔ (٢)

امام احمد اسے جہمی قرار دیتے تھے:

كان محمد بن الحسن يذهب في الأوّل مذهب جهم۔ (٣)

اور یحییٰ بن معین کا بھی یہ قول تھا:

سمعت يحييٰ بن معين يقول جهمي كذاب۔ (٤)

ہم نے صرف چند اقوال توضیح کے لیے پیش کر دیے ہیں۔ اگر حنفی لوگ کسی 'سلفی' کو یہ حق دیتے ہیں کہ وہ ان اقوال کی بنا پر امام محمد ابن الحسن کو حنفی مذہب میں ساقط الاعتبار قرار دے تب ہم بھی جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کو یہ حق دیں گے، ورنہ نہیں۔

پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ امام خلالؒ اور ابوبکر بن عبدالعزیزؒ اور حسن بن حامدؒ پر تنقید صرف چند متاخرین نے کی ہے جو جہمیت سے متاثر تھے، 'اکابر مذہب' میں سے کسی نے ان پر تنقید نہیں کی ہے۔ اور اس کے بنسبت امام محمد بن الحسن پر ان کے اساتذہ، تلامذہ، اور معاصرین تینوں طبقات نے تنقید کی ہے۔ کیا فرماتے ہیں علمائے کرام بیچ اس مسئلے کے؟ اس مبحث سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ڈاکٹر صاحب کی یہ بات کہ ''اس

۱- الجامع، ۱/ ۸۹ ۲- لسان، ۵/ ۱۲۸
۳- أیضاً ۴- أیضاً

سے معلوم ہوا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے بڑے اصحاب جو کہ حنبلی مذہب کے بڑے ستونوں میں سے تھے' ابن حامد، ابویعلیٰ اور ابن زاغونی کی باتوں سے اختلاف رکھتے تھے۔''(۱) جہالت پر مبنی ہے۔

انہیں سرے سے یہ پتہ ہی نہیں ہے کہ مذہب حنابلہ کے اساطین واکابر کون کون ہیں؟ اس نے تو بس جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کی بات دیکھ لی اور پھر اس پر اپنا مقدمہ بنادیا ہے۔

اور پھر اس پر مزید یہ لکھنا کہ ''علاوہ ازیں یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن زاغونی وغیرہ کی باتیں خود امام احمدؒ سے ثابت نہیں ہیں۔ اگر ہوتیں تو یہ حنابلہ اس میں اختلاف نہ کرتے بلکہ ان کو ضرور ذکر کرتے۔''(۲) دنیا کو اپنی جہالت بتانے اور دکھانے کی آخری کوشش ہے۔

ہم نے امام احمدؒ کا وہی عقیدہ جو ابن حامدؒ المتوفی ۴۰۳ھ اور قاضی ابویعلیٰؒ ۴۵۸ھ اور ابوالحسنؒ زاغونی ۵۲۷ھ نے نقل کیا تھا، ابوالحسن تمیمی اور ابو محمد رزق اللہؒ سے نقل کر کے دکھایا ہے۔ ہر شخص گزشتہ صفحات میں ملاحظہ کرسکتا ہے۔ اس کے بعد یہ کہنا کہ وہ عقیدہ امام احمد بن حنبلؒ سے ثابت نہیں ہے، سفید جھوٹ کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

رہ گئی اختلاف کی بات، تو وہ اس بات پر مبنی نہیں ہے جس کو ڈاکٹر صاحب نے اصل وجہ قرار دیا ہے اور اگر ہم بالفرض اختلاف کی اس وجہ کو درست بھی مان لیں، تو پھر ہمارا یہ سوال ہوگا کہ امام ابوحنیفہؒ سے وہ عقیدہ ثابت نہیں ہے جس کے ماتریدی دعویدار ہیں۔ ''اگر وہ عقیدہ ثابت ہوتا تو معتزلہ اس میں اختلاف نہ کرتے بلکہ ان کو ضرور ذکر کرتے'' تو کیا ڈاکٹر صاحب اس استدلال کو تسلیم کرلیں گے؟ حالانکہ وہ معتزلہ جس نے امام اہل سنت اور دیگر ائمہ کو اذیتیں دیں اور انہیں خلق قرآن کے اقرار کرنے پر مجبور کیا، وہ سارے کے سارے متعصب حنفی تھے۔

اس بات پر تاریخ کی تمام کتابیں یک زبان ہیں اور پھر اس وقت کے غیر معتزلہ حنفی علما نے بھی امام احمدؒ بن حنبل اور دیگر ائمہ واکابر کے حق میں کوئی کلمہ حق ادا نہیں کیا ہے۔ اگر ہے تو کوئی صاحب اسے پیش کردے۔

۱- سلفی عقائد ص ۵۱

۲- سلفی عقائد ص ۵۱

امام احمدؒ اور تفویض المعنیٰ

مغالطہ انگیزی

ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب میں یہ عنوان قائم کیا ہے اور جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے بھی جگہ جگہ ایسی عبارتیں نقل کی ہیں جن سے یہ تصور دیا ہے کہ امام احمد اشاعرہ و ماتریدیہ کا ہم مسلک ہے۔ حالانکہ یہ بات صرف اور صرف لوگوں کو مغالطہ میں ڈالنے کے لیے لکھی جاتی ہے۔ اشاعرہ کے مدرّس متن میں 'موہم تجسیم' نصوص کے بارے میں جو قانون لکھا گیا ہے وہ اللقانی کے الفاظ میں یہ ہے:

وكل نص أوهم التشبيها أوِّله أو فوِّض ورُم تنزيها (۱)

یعنی جو نص بھی تشبیہ (یعنی جہت، جسمیت، صورت یا جارحہ) کو وہم میں ڈال دے تو اس کی وجوباً تاویل کرو یا پھر تفویض کرو اور ساتھ تنزیہ کا اعتقاد بھی رکھو۔

شارحؒ نے لکھا کہ

وهذا الوجوب في حمل الموهم على خلاف ظاهره اتفق عليه السلف والخلف۔ (۲)

یعنی موہم تجسیم نصوص کو خلاف ظاہر پر واجباً محمول کرنے پر سلف وخلف کا اتفاق ہیں۔

اسی کے قریب قریب بات شیخ محی الدین نوویؒ نے کی ہے، جس کا ترجمہ ہم ڈاکٹر صاحب کے الفاظ میں نقل کرتے ہیں:

آسمان دنیا پر نازل ہونے کی حدیث میں اور اس جیسی اور حدیثوں اور آیتوں میں جو صفات (متشابہات) مذکور ہیں' ان میں دو مشہور مذہب ہیں۔

۱۔ جمہور سلف کا اور بعض متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ ان صفات کی جو حقیقت اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہے ہمارا اس پر ایمان ہے اور یہ کہ ان صفات کا ظاہر معنیٰ جو انسانوں میں متعارف ہے وہ مراد نہیں ہے اور یہ ایمان رکھتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ حدوث کے علامتوں سے پاک ہیں۔ ہم ان کے حقیقی معنیٰ کے درپے نہیں ہوتے۔

۱۔ جوہرۃ التوحید، ص ۲۱۶

۲۔ اتحاف المرید، ص ۹۹، وتحفۃ المرید، ص ۵۷

۲- اکثر مصنفین اور بعض سلف کا مذہب جو کہ امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ سے بھی منقول ہے' یہ ہے کہ حسب موقع تاویل کر کے وہ معنی لیے جائیں جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہوں۔ (۱)

احباب نے اگر ان دو عبارتوں کو بغور ملاحظہ کیا ہے تو وہ سمجھ گئے ہوں گے کہ ان عبارتوں سے دو باتیں صاف صاف معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ بات معلوم ہوئی کہ موہم تجسیم نصوص قرآن و سنت کا ظاہر اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق قطعاً نہیں ہے۔ اور دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اس وجہ سے پھر ان نصوص کی واجباً تاویل کی جائے گی یا اجمالی یا پھر تفصیلی۔ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں:

وبكلامه وبكلام الشيخ الرباني أبي إسحق الشيرازي وإمام الحرمين والغزالي وغيرهم من أئمتنا وغيرهم يعلم أن المذهبين متفقان على صرف الظواهر كالمجيء والصورة والشخص والرجل والقدم واليد والوجه والغضب والرحمة والاستواء على العرش والكون في السماء وغير ذلك مما يفهمه ظاهرها لما يلزم عليه من محالات قطعية البطلان تستلزم أشياء يحكم بكفرها بالإجماع فاضطر ذلك جميع الخلف والسلف إلى صرف اللفظ عن ظاهره وإنما اختلفوا هل تصرف عن ظاهره معتقدين اتصافه سبحانه مما يليق بجلاله وعظمته من غير أن يؤول بشيء آخر وهو مذهب أكثر أهل السلف وفيه تأويل إجمالي أو مع تاويله بشيء آخر وهو مذهب أكثر أهل الخلف وهو تأويل تفصيلي۔

ان کے اور شیخ ربانی ابو اسحاق شیرازی، امام الحرمین، امام غزالی اور ہمارے دیگر ائمہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا دونوں مذہب اس بارے میں متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مجیء (آنا) صورت، شخص، رجل (ٹانگ)، قدم (پاؤں)، ید (ہاتھ) وجہ (چہرہ) غضب، رحمت، استواء علی العرش، کون فی السماء (آسمان میں ہونا) وغیرہ میں ظاہری معنیٰ مراد نہیں ہیں۔ کیونکہ ظاہری معنیٰ لینے میں وہ محال لازم آتے ہیں جو قطعی طور پر باطل ہیں۔ اور جو ایسے امور کو مستلزم ہیں جو کہ بالاتفاق کفر ہیں۔ اسی وجہ سے تمام سلف و خلف مجبور ہوئے کہ ان صفات کے ظاہری معنیٰ کو ترک کر دیں۔ پھر ان کا آپس میں اختلاف ہوا کہ ظاہری معنیٰ کو چھوڑ کر تاویل کیے بغیر ہم یہ اعتقاد رکھیں کہ اللہ میں یہ صفات ان معنیٰ میں ہیں جو اللہ کے جلال و عظمت کے لائق ہیں۔ اکثر سلف کا یہی مذہب ہے۔ اس میں اجمالی تاویل ہے (یعنی ظاہری معنیٰ کا ترک ہے اور دوسرا نامعلوم معنیٰ

۱- سلفی عقائد، ص ۲۶۸

مراد ہے جو اللہ کے شایان شان ہے) یا ظاہری معنیٰ کو چھوڑ کر ہم ان کا کوئی اور معنیٰ لیں یہ اکثر خلف اور متاخرین کا مذہب ہے اور اس میں تفصیلی تاویل ہے۔(۱)

اصل مخفی حقیقت

جب اس عبارت سے دونوں باتیں ثابت ہوگئیں تو اب احباب کے لیے اس 'مخفی حقیقت' کا پتہ لگانا بالکل آسان ہوگیا جو اشاعرہ نے 'تلبیس وتدلیس' کے طور پر ظاہر نہیں ہونے دیا ہے۔ ہم اس بحث کی تفصیل صرف اس وجہ سے کرتے ہیں کہ ہمارے ان احباب کو بھی اس 'تلبیس' سے ٹھوکر لگ جاتی ہے جو خالصتاً سلفی ہیں۔ ہم ان احباب کا ذکر مصلحتاً نہیں کرتے ہیں۔ لہٰذا ایک بار پھر دو عبارتیں ملاحظہ فرمالیں، جن کو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

وأما الخلف فلما ظهرت البدع والضلالات ارتكبوا تأويل ذلك وصرفه عن ظاهره مخافة الكفر فاختاروا بدعة التأويل علىٰ كفر الحمل علىٰ الظاهر الموهم للتجسيم والتشبيه۔ (۲)

خلف نے 'جب بدعات اور ضلالات کا ظہوا ہوا' تو ان نصوص کی تاویل کا ارتکاب کیا اور ظاہر سے ان کو پھیر دیا، کفر کی ڈر سے۔ تو گویا انہوں نے تاویل کی بدعت کو اس لیے اختیار کیا، کہ ان موہم تجسیم وتشبیہ نصوص کو ظاہر پر محمول نہ کیا جائے، جو کفر ہے۔ اور جناب فخر رازیؒ نے لکھا:

واعلم أن لنا في الجواب عن هذه الكلمات نوعان من الجواب۔ النوع الأوّل أن نقول للكرامية أنتم ساعدتمونا علىٰ أن ظواهر القرآن وإن دلت علىٰ إثبات الأعضاء والجوارح لِلّٰه تعالىٰ فإنه يجب القطع بنفيها عن اللّٰه تعالىٰ والجزم بأنه منزه عنها۔ (۳)

ان کلمات کرامیہ کی توضیح کے لیے ہمارے پاس جواب کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ ہم کرامیہ سے یہ کہیں کہ تم نے اس بات سے ہماری مدد کی کہ ظواہر نصوص قرآن اگرچہ اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء وجوارح کے اثبات پر دلالت کرتے ہیں، مگر ان چیزوں کا قطع کرنا اللہ تعالیٰ سے واجب ہے اور اس بات پر جزم کرنا کہ اللہ تعالیٰ اعضاو جوارح سے منزہ ہے۔

گویا وہ دو باتیں اب سورج سے بھی زیادہ روشن ہوگئی ہیں پہلی یہ بات کہ نصوص قرآن وسنت موہم

۱- سلفی عقائد، ص ۲۶۹ ۲-الہدیۃ العلائیۃ، ص ۱۶۸

۳-أساس التقدیس، ص ۱۱۶

تجسیم وتشبیہ ہیں۔ اور کسی طرح اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہیں ہیں اور دوسری یہ بات کہ پھر اس بنیاد پر سلف وخلف نے اشاعرہ وماتریدیہ کے زعم کے مطابق ان کی تاویل اجمالی یا تاویل تفصیلی کی ہے۔ اس سے ایک بات یہ ظاہر ہوگئی کہ جب 'تاویل' پر اتفاق ہے۔ تو پھر تفویض کہاں ہے؟ اس لیے کہ 'ظاہر معنیٰ' کو تو آپ نے رد کر دیا اور ترک کر دیا ہے تفویض تو تب ہوتی، جب آپ یہ کہتے کہ ہم ان نصوص صفات کا معنیٰ نہیں جانتے، اللہ تعالیٰ ہی ان کو جانتے ہیں۔ خود ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ

اشاعرہ وماتریدیہ میں متقدمین اور متاخرین صفات متشابہات میں تفویض کرتے تھے۔ یعنی یہ کہتے تھے کہ ہم ان صفات کو مانتے ہیں، لیکن ہم ان کا معنیٰ نہیں جانتے اللہ تعالیٰ ان کو جانتے ہیں۔ لہٰذا ہمارا ان پر ایمان ہے لیکن ہم نہیں کہتے کہ ان سے مراد ظاہری مطلب ہے۔ یا کوئی مجازی معنیٰ ہے بلکہ ان سے جو اللہ تعالیٰ کی مراد ہے ہم اس کو اللہ تعالیٰ ہی کے سپرد کرتے ہیں۔ اس کو اشاعرہ وماتریدیہ تفویض یعنی اللہ کے سپرد کرنا کہتے ہیں۔ (۱)

اس عبارت سے تین باتیں معلوم ہوتی ہیں:

۱- ایک بات یہ کہ ہم ان کا معنیٰ نہیں جانتے، اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں۔

۲- دوسری بات یہ کہ ہم ان کے ظاہری ومجازی معنیٰ میں سے کسی کا تعین نہیں کرتے۔

۳- تیسری بات یہ ہے کہ ان کی مراد کو ہم اللہ تعالیٰ پر چھوڑتے ہیں۔ اس کو 'تفویض' کا نام اشاعرہ وماتریدیہ دیتے ہیں۔

احباب کو اگر تکلیف نہ ہو تو وہ ایک بار اوپر درج شدہ عبارتوں کو ملاحظہ فرمالیں۔ ان سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ اشاعرہ وغیرہ 'ید' 'وجہ' 'رجل' 'قدم'، 'ساق'، 'صورت'، 'شخص'، 'مجیئت' کا معنیٰ جانتے ہیں۔ لہٰذا پہلی بات جو ڈاکٹر صاحب نے لکھی تھی کہ ہم ان کا معنیٰ نہیں جانتے، بے بنیاد بات ہوگئی۔ اور دوسری بات یہ ثابت ہو جاتی ہے کہ ان صفات کا ظاہری اور حقیقی معنیٰ 'انسانی اعضاء وجوارح' ہیں جیسا کہ ہم نے کتاب کی ابتداء میں ابو حامد غزالی کی 'الجام العوام' سے بھی یہ بات نقل کی ہے۔

جب صورت حال یہ ہے تو اس کا حاصل یہ ہوا کہ اشاعرہ وغیرہ نے ظاہری اور حقیقی معنیٰ کو ترک کر دیا، تو گویا 'مجازی' معنیٰ کا تعین انہوں نے کیا، ہاں یہ بات ہے کہ 'مجازی معانی' میں انہوں نے کسی ایک معنیٰ کا تعین نہیں کیا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی ثابت ہوا کہ ان صفات کی مراد کو ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ پر نہیں چھوڑا بلکہ ان صفات کے 'مجازی معنیٰ' کو ان کے سپرد کر دیا ہے، اب کوئی بندہ بتائے کہ جب تینوں چیزوں

۱- سلفی عقائد، ص ۳۲

میں کوئی بات بھی موجود نہیں ہے تو اس کو 'تفویض المعنیٰ' کا نام آخر کس طرح دیا جا سکتا ہے؟

بعض منحرفین کا مغالطہ

اگر اشاعرہ وغیرہ 'تلبیس' نہ کرتے، تو ہم کبھی یہ تفصیل گوارا نہ کرتے۔ اصل میں یہ 'تفویض المعنی المجازی' ہے جس کو ان لوگوں نے 'تلبیس' سے 'تفویض' کا نام دیا ہے۔ اب امید ہے کہ احباب اس غلطی میں نہ پڑیں گے اس لیے کہ دور حاضر کے بعض منحرفین جا بجا یہ مغالطہ دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ جناب یوسف القرضاوی لکھتے ہیں:

وكل هذه الكتب تؤكد أمرا متفقا عليه بينها فيما يتعلق بآيات الصفات وأحاديثها وهو السكوت عنها وتفويض حقيقة معناها إلى الله عزوجل وهو مذهب السلف۔ (۱)

یہ تمام کتابیں ایک متفق علیہ امر کی تاکید کرتی ہیں جو آیات اور احادیث الصفات سے متعلق ہیں۔ وہ ان صفات سے سکوت ہے اور ان کے حقیقی معنیٰ کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرنا ہے اور یہی مذہب سلف ہے۔

جناب تقی عثمانی کا کہنا ہے:

فمذهب جمهور السلف أن هذه النصوص من المتشابهات التي لا يعلم معناها إلا الله سبحانه وتعالىٰ فيجب فيها التوقف والسكوت ولا حاجة إلى الخوض في تأويلها فنؤمن بها إجمالا مع الجزم بالتقديس والتنزيه واعتقاد عدم إرادة ما يقتضي الحدوث والتشبيه ثم لا نجزم بتعين معناها بل نكل علمها إلى الله سبحانه وتعالىٰ۔ (۲)

جمہور سلف کا مذہب یہ ہے کہ یہ نصوص ان متشابہات میں سے ہیں جن کا معنیٰ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا، پس ان میں توقف اور سکوت واجب ہے اور ان کی تاویل میں مشغول ہونا جائز نہیں ہے۔ ہم ان صفات پر تقدیس و تنزیہ کے یقین کے ساتھ اجمالاً ایمان رکھتے ہیں اور یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ ان سے حدوث و تشبیہ کا ارادہ صحیح نہیں ہے۔ پھر ہم ان کے معنٰی کے متعین کرنے پر بھی جزم نہیں کرتے، بلکہ ان کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔

یہ ساری باتیں بے بنیاد ہیں۔ اس لیے کہ جب ان صفات کا ظاہری اور حقیقی معنیٰ 'انسانی اعضاء وجوارح' قرار پائے تو ان صفات کے معنیٰ کا علم اللہ تعالیٰ پر منحصر کیوں کر ہوا؟ اور پھر جب آپ نے ظاہری

۱- القول التمام، ص ۱۰ ۲- أیضاً، ص ۲۱

اور حقیقی معنی کو متروک قرار دیا، تو یہ 'تاویل' کیوں نہیں ہوئی، جبکہ آپ کے بقول 'تاویل' پر سلف و خلف کا اتفاق ہے؟ اور اگر یہ تاویل ہے تو پھر تاویل نہ کرنے کو اپنا سرمایہ فخر کیسے قرار دیا؟ اور جب ظاہری و حقیقی معنیٰ کو متروک قرار دیا تو 'تفویض المعنیٰ' کیوں کر قرار پایا؟

ہمیں امید ہے کہ ہمارے اپنے احباب اس مبحث کے بعد غلطی میں نہیں پڑیں گے، بلکہ اس مذہب کے مضر اثرات سے واقف ہو گئے ہوں گے۔ جو سلف کے نام پر پیش کیا جاتا ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

منحرفین کا دوسرا مغالطہ

اس مبحث میں دوسرا مغالطہ یہ ہے کہ یہ لوگ نفسِ ظواہر کو کفر و ضلالت قرار دے کر بھی ائمہ اہل سنت کو اپنا ہم مذہب بتاتے ہیں، حالانکہ بات ایسی قطعاً نہیں ہے۔ ذرا غور سے دیکھو، امام اسحاق بن راہویہ اور امام احمدؒ بن حنبل اور دیگر اکابر تو نصوص کا ظاہری معنیٰ لیتے ہیں اور نصوص کے ظاہر کو 'کفر' قرار نہیں دیتے، اور نہ اس کو 'تشبیہ' سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے:

وقال إسحاق بن إبراهيم إنما يكون التشبيه إذا قال يد كيد أو مثل يد أو سمع كسمع أو مثل سمع فإذا قال سمع كسمع أو مثل سمع فهذا التشبيه وأما إذا قال كما قال الله تعالىٰ يد وسمع وبصر ولا يقول كيف ولا يقول مثل سمع ولا كسمع فهذا لا يكون تشبيها۔ (۱)

امام اسحٰق بن راہویہؒ نے فرمایا کہ تشبیہ اس وقت ہوگی جب کوئی اللہ تعالیٰ کے ہاتھ اور سمع کو مخلوق کے ہاتھ اور سمع سے مشابہ قرار دے۔ یعنی اللہ کا ہاتھ اور سمع مخلوق کے ہاتھ اور سمع جیسا ہے اور جب وہ یہ بات کرے گا کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اور سمع مخلوق کے ہاتھ اور سمع کی طرح ہے تو یہی تشبیہ ہے۔ اور جب یہ کہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ اس کے لیے ہاتھ ہے، سمع ہے بصر ہے اور یہ نہ کہے کہ کیسے ہیں اور نہ یہ کہے کہ مخلوق کی سمع کی طرح ہے تو یہ تشبیہ بالکل نہیں ہے۔

بعینہ یہی بات امام احمد بن حنبلؒ نے کہی ہے۔ حنبل نے امام احمد بن حنبلؒ سے پوچھا کہ مشبہہ کیا کہتے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا مشبہہ وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ اللہ کا بصر مخلوق کی بصر کی طرح ہے اور اللہ کا ہاتھ مخلوق کے ہاتھ کی طرح ہے اور اللہ کا قدم مخلوق کے قدم کی طرح ہے۔

قال قلت له والمشبهة ما يقول؟ وقال من قال بصر كبصري ويد كيدي وقدم كقدمي فقد شبه الله سبحانه بخلقه۔ (۱)

۱- السنن، ۳/۴۷۵

۲- الاجتماع ص ۱۲۰، الرد علی المبتدعۃ لابن البناء، ص ۲۳۶

یعنی جس نے ایسا قول کیا کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اور بصر، مخلوق کے ہاتھ اور بصر کی طرح ہے تو وہ مشبہہ ہیں۔

ایسی بات ہم پہلے قاضی ابویعلیٰ کے حوالے سے نقل کر چکے ہیں۔ جب امام احمد بن حنبلؒ اور امام اسحٰق وغیرہ کا مذہب واضح ہو گیا کہ نفس اوصاف کا تذکرہ جیسے اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ، وجہ، صورت، قدم، عین وغیرہ ثابت کرنا ان کے نزدیک تشبیہ نہیں ہے جبکہ جہمیہ کے نزدیک ان کا بغیر کسی تشبیہ کے اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرنا بھی تشبیہ وتجسیم کا موہم ہے اور ان کو ظاہر پر محمول کرنا کفر ہے تو بندہ کیوں کر جہمیہ کے امام العصر جرکسی، اور ڈاکٹر صاحب کی اس بات پر یقین کر سکتا ہے کہ امام احمدؒ، امام اسحٰقؒ وغیرہ جیسے اساطین علم وعمل نام نہاد اشاعرہ کے موافق ہیں؟ یہ بالکلیہ غلط بات ہے جو صحت کے کسی درجہ پر نہیں پہنچتی۔

شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ نے اپنی لازوال کتاب میں یہی بات لکھی ہے کہ ظاہر پر نصوص کا اجرا کرنے والے دو گروہ ہیں۔ ایک مشبہہ جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات کی طرح قرار دیتے ہیں۔ جیسے بعض اکابر روافض وغیرہ، اور دوسرے اہل سنت والجماعت جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات کی طرح نہیں قرار دیتے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کی جلال وعظمت کے مطابق اس سے مفہوم مراد لیتے ہیں۔

وجماع الأمر أن الأقسام الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها ستة أقسام كل قسم عليه طائفة من أهل القبلة۔ قسمان يقولان تجرى علىٰ ظواهرها وقسمان يقولان هي علىٰ خلاف ظاهرها وقسمان يسكتون أما الأوّلان فقسمان أحدهما من يجريها علىٰ ظاهرها ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين فهولاء المشبهة ومذهبهم باطل أنكره السلف وإليه توجه الرد بالحق والثاني من يجريها علىٰ ظاهراللائق بجلال الله كما يجرى ظاهر اسم العليم والقدير والرب والإله والموجود والذات ونحو ذلك علىٰ ظاهر اللائق بجلال الله۔ (۱)

پھر ظاہر کو نفی کرنے والے لوگوں کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو سرے سے اس بات کے قائل نہیں ہے کہ ان اوصاف کا باطن میں کوئی مدلول ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور دوسرے وہ ہیں جو ان کی تاویل کرتے ہیں اور ان کی مراد کو متعین کرتے ہیں۔ گویا جہمیہ نفی صفات میں اس مقام پر کھڑے ہیں جہاں اثبات میں مجسمہ کھڑے ہیں۔ یعنی یہ دونوں ایک دوسرے کے بالمقابل کھڑے ہیں۔ خلاصہ اس مبحث کا یہ

۱- الحمویۃ، ص ۵۲۰

ہوا کہ امام احمدؒ و دیگر اکابر کا اشاعرہ سے راستہ الگ ہے۔ ان کو ایک سمجھنا ایسا ہے، جیسے مشرق اور مغرب کو ایک سمجھنا یا سدرۃ المنتہیٰ اور تحت الثریٰ کو ایک سمجھنا، اور یہ غیر معقولیت کا ناقص ترین نتیجہ ہے۔

ایک اور نمایاں پہلو

امام احمدؒ بن حنبل اور دیگر اکابران نام نہاد اشاعرہ کے موافق نہیں بن سکتے۔ اس کا ایک اور پہلو بھی ہے جس کو ہم واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک صفات باری تعالیٰ کے لیے بھی ایسے قطعی دلائل ہونے چاہیے، جیسا کہ اس کی ذات کو ثابت کرنے کے لیے قطعی دلائل کا ہونا ضروری ہے۔ حافظ ابن الجوزیؒ لکھتے ہیں:

و الثالث أنهم أثبتوا لِلّٰه سبحانه و تعالىٰ صفات وصفات الحق جل جلاله لا تثبت إلا بما ثبت به الذات من الأدلة القطعية۔ (۱)

تیسری بات یہ ہے کہ حنابلہ کے ان علماء ثلاثہ (ابن حامدؒ، ابن الزاغونی اور ابو یعلیٰؒ) نے اللہ تعالیٰ کے لیے (اخبار آحاد سے) صفات ثابت کیے ہیں۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات صرف ان قطعی دلائل سے ثابت کیے جا سکتے ہیں جن سے ذات الٰہی کا اثبات ہو سکتا ہے۔

یہ بات تو احباب جانتے ہی ہیں کہ 'قطعی دلائل' ان لوگوں کے ہاں صرف عقلی دلائل ہوتے ہیں۔

ابن الجوزیؒ کی اس بات پر جہمیہ کے امام العصر جرکسیؔ نے خاموشی اختیار کی ہے اور ایک دوسرے ماتریدی نے اس کی حمایت کی ہے۔ (۲) اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں صفات کے اثبات کے بارے میں اخبار آحاد قابل قبول نہیں ہیں۔ اس بات کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ معتزلہ و اشاعرہ اخبار احاد کو عقائد میں قبول نہیں کرتے۔ میمون نسفیؒ کہتے ہیں:

فأما تعلقهم بالأخبار فأكثرها وردت مورد الآحاد وهي غير موجبة للعلم لو خلت عن المعارض فلم يكن الاحتجاج بها في العقائد والديانات فكيف إذا ورد معارضا لدلائل العقول والنص المحكم من الكتاب۔ (۳)

ان کا اخبار آحاد سے اس باب میں تمسک کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اکثر احاد کی صورت میں وارد ہیں اور یہ موجب علم نہیں ہے۔ اگر چہ معارض سے خالی ہوں تو ان سے عقائد اور دیانات میں احتجاج کرنا درست نہ ہوا اور جب یہ اخبار قرآن کے محکم نص اور دلائل عقلیہ کے معارض وارد

۱- العقيدة والكلام، ص ۲۳۰

۲- دیکھیے: حیاۃ شیخ الاسلام، ص ۴۲۱، ۴۲۳

۳- تبصرۃ الأدلۃ، ۱/ ۲۸۸

ہوئے، پھر کیسے کوئی ان سے استدلال کرے گا؟

اس طرح بزدویؒ نے بھی حدیث نزول کے بارے میں لکھا کہ

وأما حديث النزول بعضهم قالوا إن هذا الحديث ليس بمشهور وهذا من باب العلم والعلم لا يثبت إلا بخبر مشهور فلا يكون هذا الخبر حجة في هذا الباب۔ (١)

حدیث نزول باری تعالیٰ جو ہے تو اس کی توجیہ میں بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ حدیث مشہور نہیں ہے اور یہ اعتقاد باب علم ہے۔ علم کے باب میں اثبات کے لیے حدیث مشہور ہی کفایت کرتی ہے۔ تو یہ حدیث اس باب میں حجت نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر اس جہت سے بحث کو لیا جائے، تب بھی امام احمدؒ کا اشاعرہ سے متفق ہونا بہت بعید ہے کیونکہ امام احمدؒ بن حنبل اعتقادات میں بھی اخبار الآحاد سے استدلال کرتے ہیں۔ جس پر تیسری جلد کے آخر میں بحث ہوگی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے مجبوری کی حالت میں محدثین کی رائے کو قبول کیا ہے کہ اخبار احاد سے عقائد میں استدلال درست ہے:

والاعتقاد عمل قلبي يؤخذ من خبر الآحاد كما سبق من فخر الإسلام فيكون إنكار أخذ الإعتقاد من خبر الآحاد إنكارا للدليل القطعي المفيد للعلم الواجب للعمل بخبر الآحاد أعم من أن يكون عمل الجوارح وعمل القلب وهو الاعتقاد۔ (٢)

اعتقاد ایک قلبی عمل ہے جو اخبار آحاد سے بھی لیا جاتا ہے۔ جیسا کہ فخر الاسلام کی عبارت گزر گئی ہے۔ تو اخبار آحاد سے اعتقاد لینے کا انکار کرنا، اصل میں اس دلیل قطعی کا انکار ہے، جو علم کا مفید ہے اور وہ علم پھر مفید عمل ہے، اخبار احاد پر، اور یہ عمل عام ہے۔ عمل جوارح واعضاء کو بھی شامل ہے، اور عمل قلب کو بھی شامل ہے، جو اعتقاد ہے۔

یہ بہت خوش آیند بات ہے کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' نے مذہب محدثین پر قدم رکھا ہے۔ اگر کوئی اس عبارت سے ہمارے خلاف دلیل قائم کرے، تو ہم کہیں گے کہ اس میں اور بھی رخنے ہیں۔ ایک بات کی طرف ہم ادھر اشارہ کرتے ہیں۔ جہمیہ نے ایک قانون اس بارے میں مرتب کیا ہے، جس کو ہم نے پیچھے ذکر کیا ہے۔ اس کو ایک بار پھر ملاحظہ فرمالیں۔

۱- أصول الدین، ص ۳۸ ۲- العقیدۃ والکلام، ص ۹۷

كل لفظ يرد في الشرع مما يسند إلى الذات المقدسة أو يطلق اسما أو صفة لها وهو مخالف للعقل وسمي المتشابه لا يخلو إما أن يتواتر أو ينقل آحادا والآحاد إن كان نصا لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلطه وإن كان ظاهرا فظاهره غير مراد وإن كان متواترا فلا يتصور أن يكون نصا لايحتمل التاويل بل لا بد أن يكون ظاهرا الخ۔ (۱)

یعنی جو لفظ شرع میں اس طرح وارد ہو کہ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی ذات کی طرف ہوئی ہو، یا اس پر بطور اسم یا صفت اس کا اطلاق ہوتا ہے اور وہ عقل کا معارض ہو جس کو متشابہ کے نام سے مسمیٰ کیا جاتا ہے وہ خالی نہیں ہوگا، یا بطور متواتر وارد ہوگا، اور یا بطور آحاد، پھر آحاد اگر نص ہو جس میں احتمال تاویل نہ ہو۔ تو ہم یہ یقین کریں گے کہ یا تو ناقل نے اس کو گھڑ لیا ہے اور یا پھر اس کو سہو ہوا ہے اور یا ان کو غلطی لگی ہے اور اگر ظاہر ہو تو پھر اس کا ظاہر مراد نہیں ہوگا اور اگر متواتر ہو تو پھر اس کے نص ہونے کا خیال متصور نہیں ہے۔ جس میں احتمال تاویل نہ ہو بلکہ لازم ہے کہ وہ ظاہر ہو۔

اس قانون کو ہم نے یہاں مختصر بیان کیا کیونکہ اس سے پہلے ہم اس کو تفصیلاً نقل کر چکے ہیں۔ تو اس قانون سے یہ بات سمجھ آ گئی کہ خبر واحد صفات کے باب میں اگر ان کے بقول دلائل قطعیہ کے خلاف وارد ہو جائے تو اس کا پہلا علاج یہ ہوگا بشرطیکہ وہ اپنے موضوع میں نص ہو کہ ہم اسے افتراء ناقل وراوی قرار دیں اور پھر اس کے بعد اسے اس راوی کا سہو یا غلطی قرار دیں۔ کیا امام احمدؒ بن حنبل کا یہی مذہب ہے؟ نہیں جی نہیں۔ ہم اس موضوع پر امام احمدؒ کے مذہب کے بارے میں اجمالاً کچھ اقتباسات ابو زہرہ مصری کی کتاب سے نقل کرتے ہیں۔ تفصیل آگے آ جائے گی۔ ان شاء اللہ۔

امام احمدؒ کے ہاں حدیث کا مرتبہ

وہ مسئلہ یہ ہے کہ استنباط احکام کے سلسلہ میں سنت قرآن سے متاخر ہے، یا مساوی؟ لیکن تاخر و تساوی کا سوال نفس مرتبہ میں نہیں، اس لیے کہ کسی اہل علم کے نزدیک سنت مرتبے میں قرآن کے مساوی نہیں ہے کیونکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ وہ قرآن سے بلحاظ مرتبہ متاخر ہے۔ پس اعتباری اور استدلالی طور پر قرآن سے سنت کا متاخر ہونا ایسی بات ہے جس پر نہ کسی طرح کا شک وشبہہ وارد کیا جا سکتا ہے۔ نہ اہل نظر اس باب میں مختلف الآراء ہیں بلکہ یہاں موضوع بحث یہ ہے کہ قرآن سے استخراج احکام کے سلسلے میں سنت کا وجود لازمی ہے۔ اس لیے کہ سنت درحقیقت قرآن کا بیان اور اس کی توضیح ہے۔ چنانچہ خود خدا

۱- المسامرة، ص۴۵، المعتقد والمنتقد، ص۱۱۹

فرماتا ہے کہ

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ۔ (۱)

یہاں 'ذکر' سے مراد سنت ہی ہے۔ شافعیہ سنت کو قرآن کا بیان اور توضیح مانتے ہیں۔ چنانچہ اگر ظاہر قرآن سنت کے خلاف ہو، تو وہ سنت کو رد نہیں کرتے، بلکہ ظاہر قرآن کے عام کو سنت سے خاص کر دیتے ہیں۔ وہ قرآن کو سنت سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس لیے سنت قرآن کا بیان اور اس کی تفسیر ہے۔ چنانچہ بعض فقہاء تو یہاں تک کہتے ہیں کہ سنت قرآن پر بالا ہے۔ اس لیے کہ سنت اس کی تفسیر اور بیان ہے۔ وہی اس کے اجمال کی تفصیل کرتی ہے۔ وہی قرآن کی ناسخ اور منسوخ کو بتاتی ہے۔ وہی مطلق کو مقید کرتی ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ قرآن اور سنت کو بلحاظ استدلال ایک درجہ پر رکھتے ہیں۔ اس لیے کہ دوسرا پہلے کے تفسیر و توضیح ہے۔

امام احمدؒ بن حنبل بھی اسی نقطہ نظر کے حامی ہیں۔ حافظ ابن القیمؒ نے جہاں امام احمدؒ کے استدلال کا ذکر کیا ہے تو اصل اول نصوص کو قرار دیا ہے اور بیان و احکام کے سلسلے میں نصوص قرآن کو سنت پر مقدم نہیں کیا ہے۔ اگر چہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے' قرآن کو مرتبے کے لحاظ سے سنت پر تقدم حاصل ہے۔ یہ مسئلہ چونکہ حنبلی مسلک کا جوہری ہے۔ اس لیے یہاں ہم اس پر ذرا تفصیل سے گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔

تعارض کتاب وسنت

امام احمدؒ اس مسلک پر سختی کے ساتھ قائم ہیں کہ سنت نبویہ قرآن کی مفسر ہے۔ وہ اسے بھی فرض نہیں کرتے کہ ظاہر قرآن اور سنت میں تعارض ہوسکتا ہے۔ اس لیے کہ ظاہر قرآن اس چیز پر محمول کیا جائے گا جس کی جانب سنت راہنمائی کر رہی ہے۔ کیونکہ سنت قرآن کا بیان ہے اور قرآن کے احکام وفقہ کی مفسر ہے۔ امام احمدؒ بن حنبل نے ایک کتاب ان لوگوں کے رد میں لکھی ہے جو ظاہر قرآن کو لیتے ہیں اور سنت کو ترک کر دیتے ہیں۔ اپنی مذکورہ کتاب کے مقدمہ میں وہ تحریر فرماتے ہیں:

> خدائے بزرگ و برتر نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنی کتاب نازل فرمائی جو اس کی پیروی کرنے والوں کے لیے ہدایت اور نور ہے۔ خدا نے اپنے رسول کو قرآن کے ظاہر اور باطن، خاص و عام اور ناسخ و منسوخ کا راہنما بنایا۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتاب الٰہی کی تعبیر اور اس کے مفہوم و معنیٰ کی وضاحت کرنے والے تھے۔ اس بات کو ان صحابہ نے دیکھا جنہیں خدا نے اپنے نبی کی

۱- النحل ۱۶:۴۴

رفاقت کے لیے چنا تھا اور انہوں نے رسول کی تعبیریں نقل کیں۔ پس وہ لوگ اپنے مشاہدہ کے اعتبار سے سب سے زیادہ اس حقیقت کے آشنا تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ سلم نے کیا فرمایا اور اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب سے کیا مراد لیا ہے؟ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وہی قرآن و سنت کے تعبیر کنندہ رہ گئے ہیں۔ (۱)

پھر امام احمدؒ نے بہت سی آیات کریمہ کو نقل کیا ہے جو اطاعت رسول پر دال ہیں اور ان لوگوں کی تردید کی ہے جو ظاہر قرآن کو سنت پر مقدم رکھتے ہیں۔ اس سے تین امور پر روشنی پڑتی ہے۔

امور سہ گانہ کی توضیح

اول یہ کہ قرآن کو ظاہر سنت پر مقدم نہیں کیا جائے گا۔ یہ امام احمدؒ کا بہت صاف اور واضح قول ہے۔ دوم یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی قرآن کے مفسر تھے۔ آپ کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ آیات قرآنی کی تاویل یا تفسیر کرے، اس لیے صرف سنت ہی قرآن کا بیان ہے۔ اور یہ بیان سنت کے علاوہ کسی دوسرے طریقے سے نہیں حاصل کیا جا سکتا۔ سوم یہ کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی اثر مروی نہ ہو تو صرف صحابہ ہی تفسیر قرآن کا حق رکھتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ یہ لوگ ہیں جن کی آنکھوں کے سامنے قرآن اترا۔ جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیات قرآنی کی تاویل سنی اور جو سنت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت اچھی طرح واقف ہیں۔ لہٰذا ان کی تفسیر سنت ہی قرار دی جائے گی۔ امام احمدؒ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ قرآن کی تفسیر صرف اثر سے ہی کی جا سکتی ہے۔ (۲)

یہ عبارت اگرچہ طویل ہوگئی مگر اس سے امام احمد بن حنبل کا مذہب اور طریق کار خوب واضح ہو گیا، اور پھر یہ وضاحت چونکہ ایک ماتریدی عالم ابوزہرہ مصری کے قلم سے ہے۔ اس لیے ہم نے اس کو گوارا کیا، تاکہ ڈاکٹر صاحب اور ان کے اہل مکتب کو یقین ہو جائے کہ امام احمدؒ کا ان سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ یہ اس ناممکن موضوع میں اپنے اوقات اور قوتیں ضائع نہ کریں۔

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے رقم طراز ہے کہ

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ احادیث کو ایسے ہی چلاؤ جیسی کہ وہ ہیں۔ یعنی ان کے کسی بھی معنیٰ کی تعیین کے بغیر اور جیسے انہوں نے فرمایا ان کے بڑے شاگردوں نے ویسا ہی طریقہ اختیار کیا۔ مثلاً

۱- حیات امام احمد، ص ۳۱۳، ۳۱۶ ۲- حیات امام احمد، ص ۳۱۳، ۳۱۶

ابراہیم حربیؒ، ابو داؤدؒ اور اثرمؒ نے۔ اور ان کے بڑے پیروکاروں میں ابوالحسین منادیؒ نے جو کہ محقق لوگوں میں سے تھے۔ اسی طرح ابوالحسن تمیمی اور ابو محمد رزق اللہ بن عبدالوہاب وغیرہ نے جو امام احمد رحمہ اللہ کے مذہب کے ستونوں میں سے تھے۔ انہوں نے بھی موافق و مخالف ہر قسم کے حالات میں اسی طرح عمل کیا۔(۱)

اس عبارت کے عربی حصے کے مالہ و ماعلیہ پر ہم بحث کر آئے ہیں۔ یہاں چند بقایا مضامین پر معروضات پیش کرتے ہیں۔

پہلی بات:

پہلی بات یہ ہے کہ جہمیہ کے 'امام العصر جرکسی' کی عبارت کا آخری ٹکڑا یہ ہے: وجروا علی ما قالہ فی حالة العافیة وفی حالة الابتلاء۔ اس کا اصل ترجمہ یہ ہے کہ ''وہ چلے امام احمدؒ کے اس بیان پر جو انہوں نے پرسکون حالات اور مشکل حالات میں ظاہر کیا تھا''۔ اس جملے سے 'امام العصر جرکسی' یہ سمجھانا چاہتے ہیں کہ باقی راویوں نے صرف امام احمدؒ کے وہ اقوال لیے ہیں جو انہوں نے زمانہ ابتلاء میں ادا کیے تھے۔ گویا دوسرے الفاظ میں وہ باقی تمام راویوں کو ناقابل اعتبار ٹھہراتے ہیں۔

اس بات کی تردید کے لیے یہی کافی ہے کہ مذہب حنابلہ کے محققین و اساطین نے اس فرق کا لحاظ نہیں کیا ہے۔ خود 'امام العصر جرکسی' صاحب نے جگہ جگہ ان مذکورہ حضرات کے علاوہ بھی دیگر لوگوں سے روایات نقل کی ہیں' جیسا کہ ہم نے 'حنبل' کی روایت کا تذکرہ پہلے کیا ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب نے پتہ نہیں اس کا ترجمہ کیوں یہ کیا: ''انہوں نے بھی موافق و مخالف ہر قسم کے حالات میں اسی طرح عمل کیا''۔

اس ترجمہ میں دوسرا کارنامہ ڈاکٹر صاحب نے یہ انجام دیا کہ اوپر درج خط کشیدہ الفاظ کو اس میں شامل کر لیا، حالانکہ عبارت میں اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ یہ محترم کی ذہنی، اخلاقی اور صحافتی چالاکی ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ یہ مفہوم کسی بالغ نظر شخص کے حاشیہ خیال میں بھی اس عبارت سے نہیں آ سکتا۔ درحقیقت اپنے مزعوم 'تفویض' کے مفہوم کو پیدا کرنے کے لیے محترم نے یہ یہودیانہ تحریف کی، حالانکہ سلف کے نزدیک معنیٰ اور تفسیر نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جہمی اعتقاد کے مطابق اس کی تفسیر منع ہے۔ یا پھر جو 'کیف' کی طرف مؤدی ہو۔

ہم پیچھے امام بیہقیؒ کی یہ عبارت وإنما أراد به والله أعلم، فيما تفسيره يؤدي إلى

۱- سلفی عقائد، ص ۱۵

تکییف و تکییفه یقتضي تشبیها له بخلقه في أوصاف الحدوث پیش کر چکے ہیں۔صحابہ کرام، تابعین عظام اور دیگر اکابر اہل سنت کی تفسیر اور بیان معنیٰ کو کسی نے بھی منع نہیں کیا ہے۔امام ابن بطہ حنبلیؒ فرماتے ہیں:

ثم الإیمان والقبول والتصدیق بکل ما روته العلماء ونقله الثقات أهل الآثار عن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم وتلقیها بالقبول لا ترد بالمعاریض ولا یقال لم وکیف؟ ولا تحمل علی المعقولات ولا تضرب لها المقاییس ولا یعمل لها التفاسیر إلا ما فسره رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم أو رجل من علماء الأمة ممن في قوله شفاء وحجة۔ (۱)

پھر ان تمام احادیث اور آثار کو ماننا، قبول کرنا اور ان کی تصدیق کرنا جن کو علماء نے روایت کیا ہے اور ثقہ راویوں یعنی محدثین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے اور انہیں قبولیت کے طور پر لیا ہے۔ان کو معارض سے رد نہیں کیا جا سکتا، اور نہ ان کے بارے میں 'کیوں' اور 'کیسے' کو رکھا جا سکتا ہے؟ اور نہ ان کے لیے قیاسات بیان کیے جا سکتے ہیں اور نہ ان کی تفسیر کی جا سکتی ہے۔مگر وہ جس کی خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم تفسیر کرے یا علمائے امت میں سے وہ آدمی کرے جس کے قول میں شفا اور دلیل ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ معتبر علمائے اہل سنت کو صفات و آثار کی تفسیر کا حق حاصل ہے جن کا مشاہدہ احادیث کی شروح میں کیا جا سکتا ہے۔ہم تفصیل نہیں دے سکتے۔

احادیث کو بلا کیف چلانے کا مطلب

دوسری بات یہ ہے کہ ''احادیث کو ایسے ہی چلاؤ جیسی کہ وہ وارد ہیں'' یہ تمام اکابر وائمہ کرام کا قول ہے۔مگر اس کا مطلب کیا ہے؟ اس کو ہم بعد میں بیان کریں گے۔پہلے اسی طرح کے چند اقوال ہم اور پیش کرتے ہیں۔شیخ ابوالقاسمؒ لالکائی فرماتے ہیں:

حدثنا الأوزاعي قال کان الزهري ومکحول یقولان أمروا هذه الأحادیث کما جاء ت۔ (۲)

یعنی امام اوزاعیؒ کہتے ہیں کہ امام ابن شہاب زہریؒ اور امام مکحولؒ دونوں فرماتے ہیں کہ ان احادیث کو اس طرح چلاؤ جیسی کہ وہ وارد ہوئی ہیں۔

۱- الإبانة الصغریٰ، ص ۱۷۵ ۲- شرح الأصول، ۲/ ۴۷۸

الوليد بن مسلم يقول سألت الأوزاعي وسفيان الثوري ومالك بن أنس والليث بن سعد عن هذه الأحاديث فيها الرؤية فقالوا أمروها بلا كيف۔ (۱)

ولید بن مسلم کہتے ہیں کہ میں نے امام اوزاعیؒ، امام ثوریؒ، امام مالکؒ، امام لیثؒ سے ان احادیث کے بارے میں پوچھا جو رویت باری تعالیٰ کے باب میں وارد ہیں۔ تو ان سب نے فرمایا کہ ان احادیث کو چلاؤ ان میں کیفیت کا بیان نہ ہو۔

اور امام آجری فرماتے ہیں:

قال أبو عبد الله نؤمن بهذه الأخبار التي جاء ت كما جاء ونؤمن بها ولا نقول كيف ولكن ننتهي في ذلك إلى حيث ينتهي بنا۔ (۲)

امام احمدؒ نے فرمایا کہ ہم ان اخبار پر اسی طرح ایمان رکھتے ہیں جیسی کہ یہ آئی ہیں ہم ان پر ایمان رکھتے ہیں۔ ہم 'کیف' کا لفظ ان کے بارے میں قائم نہیں کرتے۔ مگر ہم وہاں رک جاتے ہیں، جہاں جہاں روک دیے جاتے ہیں۔

اور شیخ لالکائی نے حنبل بن اسحاق سے نقل کیا کہ

سألت أبا عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل عن الأحاديث التي تروى عن النبي عليه السلام أن الله ينزل إلى السماء الدنيا فقال نؤمن بها ونصدق بها ولا نرد منها شيئا إذا كانت أسانيدها صحاح ولا نرد علىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله ونعلم أن ماجاء به الرسول حق، حتى قلت لأبي عبد الله ينزل الله إلى السماء الدنيا قال قلت نزول بعلمه (أو) بما ذا؟ فقال لي اسكت عن هذا۔ مالك ولهذا، امض الحديث علىٰ ما روى بلا كيف ولا حد بما جاء ت به الآثار وبما جاء به الكتاب۔ (۳)

میں نے امام احمدؒ سے پوچھا ان احادیث کے بارے میں جو نزول باری تعالیٰ کے سلسلے میں وارد ہیں کہ وہ آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا کہ ہم ان احادیث پر ایمان رکھتے ہیں اور ان کا اقرار و تصدیق کرتے ہیں۔ ان میں سے کچھ بھی رد نہیں کرتے بشرطیکہ ان کی اسناد صحیح ہوں۔ ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ان کا قول رد نہیں کرتے، حالانکہ ہم جانتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ بھی لے کر آئے ہیں وہ سب حق ہے۔ حنبل کہتے ہیں کہ میں نے ان سے کہا کہ

۱- شرح الاصول، ص ۵۵۸، الشریعہ، ص ۳۲۷ ۲- الشریعہ، ص ۳۲۷

۳- شرح الاصول، ۲/۵۰۲

اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں، تو یہ نزول علم کے ساتھ ہے، یا پھر کس چیز سے ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: اس چیز سے رک جاؤ، تیرا اس کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ احادیث کو اسی طرح چلاؤ، جیسی کہ وہ وارد ہوئی ہیں۔ بغیر کیفیت بیان کیے اور جن کے مطابق آثار اور کتاب الٰہی وارد ہیں۔

اور امام شافعیؒ تو 'کیف' کا لفظ مطلقاً سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں درست نہیں سمجھتے:

قال الشافعيؒ وليس في سنة رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم إلا أتباعها بفرض اللّٰه تعالىٰ والمسئلة بكيف في شيء قد ثبت فما لا يسع عالما۔ (۱)

یعنی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع تو اللہ تعالیٰ کے مقرر کرنے سے ہے اور اس چیز کے بارے میں جو سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو 'کیف' سے سوال کرنا کسی عالم کے شایان شان نہیں ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی توضیح

تفصیل کے طالب اور بھی بہت سے اقوال اہل سنت کی کتابوں میں ڈھونڈ سکتے ہیں۔ ہم بقصد اختصار انہی پر اکتفا کرتے ہیں۔ اب ہم بیان کریں گے کہ ان اقوال کا مطلب کیا ہے؟ اس مطلب کو جاننے کے لیے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی ایک دو عبارتیں پیش خدمت ہیں۔ فرماتے ہیں:

فقول ربيعة ومالك 'الاستواء' غير مجهول والكيف غير معقول' موافق لقول الباقين "أمروها كما جاء ت بلا كيف" فإنما نفوا علم الكيفية ولم ينفوا حقيقة الصفة ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه علىٰ ما يليق باللّٰه لما قالوا "الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول" ولما قالوا "أمروها كما جاء ت بلا كيف" فإن الاستواء حينئذ لايكون معلوما بل مجهولا بمنزلة حروف المعجم۔ (۲)

امام ربیعہؒ اور امام مالکؒ کا ''استواء کو غیر مجہول اور اس کی کیفیت کو غیر معقول'' قرار دینا دوسرے ائمہ کے اس قول کہ ''احادیث کو بغیر کیفیت بیان کیے اس طرح چلاؤ جس طرح کہ وہ آئی ہیں'' کے ساتھ مطابق ہیں۔ کیونکہ انہوں نے علم کی کیفیت کی نفی ہے۔ حقیقت صفت کی نفی نہیں کی ہے۔ اگر ائمہ کرام صرف لفظ پر معنی لائق و مناسب کو سمجھے بغیر ایمان رکھتے تو وہ کبھی 'استواء' کو غیر مجہول اور

۱- الشریعۃ، ص ۳۲۰ ۲- الحمویۃ، ص ۲۹۲

'کیفیت' کو غیر معقول نہ قرار دیتے۔ اور نہ یہ کہتے کہ ''ان احادیث کو بغیر کیفیت کے چلاؤ'' اس لیے کہ استواء پھر معلوم نہ ہوتا بلکہ حروف معجم کی طرح مجہول ہوتا۔

آگے فرمایا:

أيضاً فإنه لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا لم يفهم من اللفظ معنى وإنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبتت الصفات ...... فمن قال أن الله سبحانه ليس علىٰ العرش لا يحتاج أن يقول بلا كيف۔ (١)

حاصل یہ ہے کہ معنیٰ معلوم نہ ہونے کی صورت میں 'بلا کیف' کہنے کی کوئی ضرورت نہیں پڑتی۔ 'کیفیت' کی نفی کی ضرورت تب پڑتی ہے جب صفات کا اثبات کیا جائے۔ جو بندہ یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر نہیں ہے تو وہاں 'بلا کیف' کہنے کی کوئی ضرورت نہیں پڑتی۔

خلاصہ یہ نکلا کہ 'أمروها' میں معطلہ پر تنقید ہے اور 'بلا کیف' میں ممثلہ اور مشبہہ پر تنقید ہے اور یہ لفظ 'بلا کیف' اور 'الكيف غير معقول' کی بات ائمہ کرام کبھی نہ کہتے، اگر وہ باقی جملے کے معنیٰ کو معلوم نہ سمجھتے ہوتے۔ اس مبحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ امام احمدؒ کو تفویض کا قائل ثابت کرنا غلط ہی نہیں بلکہ ناممکن بھی ہے۔ کیونکہ صریح اور متواتر روایات ان سے اس مذہب کے خلاف ثابت ہیں۔ جیسا کہ محققین مذہب حنبلی نے اس کی تصریح کی ہے۔

امام صابونی کا عقیدہ

تیسری بات یہ ہے کہ امام ابوعثمان الصابونیؒ نے لکھا ہے:

هذه الجمل التي أثبتها في هذا الجزء كانت معتقد جميعهم ولم يخالف فيها بعضهم بعضا بل أجمعوا عليها كلها۔ (٢)

یہ عقائد کے مسائل جو میں نے اس جزء میں لکھ دیے ہیں یہ ان مذکورہ تمام سلف کا عقیدہ ہے۔ اس میں بعض نے بعض کی مخالفت نہیں کی ہے۔ بلکہ اس تمام جزء پر ان تمام سلف کا اعتقاد ہے۔

پھر اس میں جو نام انہوں نے دیے ہیں اس میں امام احمدؒ بن حنبل اور امام ابوداؤدؒ بھی شامل ہیں۔ جو عقیدہ انہوں نے ذکر کیا ہے وہ ان کے الفاظ میں یہ ہے:

وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن ووردت بها الأخبار الصحاح من السمع والبصر والعين والوجه والعلم والقوة والقدرة

۱- الحمویہ، ص ۲۹۲ ۲-عقیدۃ السلف، ص ۶۴

والعزة والعظمة والإرادة والمشية والقول والكلام والرضاء والسخط والحياة واليقظة والفرح والضحك وغيرها من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين بل ينتهون فيها إلى ما قاله الله تعالىٰ وقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة عليه ولا إضافة ولا تكييف له ولا تشبيه ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير۔ (۱)

اس طرح وہ ان تمام صفات الٰہی کے بارے میں جن کا ذکر قرآن مجید اور صحیح احادیث میں وارد ہے، کہتے ہیں: جیسے سمع، بصر، عین، وجہ، علم، قدرت، قوت، عزت، عظمت، ارادہ، مشیت، قول و کلام، رضا، سخط، حیات، یقظت، خوشی، ہنسنا اور اس جیسی دیگر صفات ان میں سے کسی کی تشبیہ مخلوق کی صفات کے ساتھ نہیں دیتے، بلکہ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے قول تک منتہی ہوتے ہیں۔ نہ ان پر کوئی اضافہ و زیادتی کرتے ہیں اور نہ ان میں کوئی تحریف و تکییف اور نہ کوئی تشبیہ یا تغییر و تبدیل کرتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمدؒ بن حنبل اور امام ابوداؤدؒ کا مذہب وہ نہیں ہے جس کو جہمیہ کے امام العصر جرکسیؒ اور ڈاکٹر صاحب ان کے سر تھوپ رہے ہیں۔ دوسری جگہ امام صابونیؒ فرماتے ہیں:

ويثبت أصحاب الحديث نزول الرب سبحانه وتعالىٰ كل ليلة إلى السماء الدنيا من غير تشبيه له بنزول المخلوقين ولا تمثيل ولا تكييف بل يثبتون ما أثبته رسول الله صلى الله عليه وسلم وينتهون فيه إليه ويمرون الخبر الصحيح الوارد بذكره علىٰ ظاهره ويكلون علمه إلى الله تعالىٰ۔ (۲)

اصحاب الحدیث اللہ تعالیٰ کے نزول کو ہر رات آسمان دنیا پر، مخلوق کے نزول سے تشبیہ دیے بغیر اور تمثیل و تکییف کے بغیر ثابت کرتے ہیں۔ بلکہ اصحاب الحدیث اللہ تعالیٰ کے لیے وہ تمام صفات ثابت کرتے ہیں جو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرتے ہیں۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول تک محدود ہوتے ہیں اور جو صحیح السند احادیث اس بارے میں وارد ہیں ان کو ظاہر پر جاری کرتے ہیں اور ان کا حقیقی علم اللہ تعالیٰ کو سپرد کرتے ہیں۔

کیونکہ ظاہر علم تو ان صفات کا صحابہ کرام اور سلف صالحین جانتے تھے، اس لیے وہ ان کے بارے میں سوال نہیں کرتے تھے، بلکہ سوال کرنے کی انہیں ضرورت ہی نہیں تھی۔ تقی الدین حصنیؒ لکھتے ہیں:

لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا عالمين به وبمعناه اللائق بحسب اللغة

۱- عقیدۃ السلف، ص ۷ ۲- عقیدۃ السلف، ص ۱۶

فلم يحتاجوا إلى السوال عنه فلما ذهب العالمون به وحدث من لم يعلم أوضاع لغتهم ولا له نور كنورهم فشرع يسأل الجهلة بما يجوز على الله وفرح بذلك أهل الزيغ فشرعوا يدخلون الشبه على الناس۔ (۱)

کیونکہ صحابہ کرام 'استواء' کے مفہوم کا علم رکھتے تھے اور لغت سے اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق مفہوم سے بھی واقف تھے اس لیے وہ سوال کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے تھے اور جب لغت سے اللہ تعالیٰ کے شایان شان مطلب لینے والے علماء وفات پا گئے اور وہ لوگ پیدا ہوئے جو ان کی لغت کے اوضاع سے بے خبر تھے اور ان کے لیے وہ نور ایمان ثابت نہ تھا جو سلف وصحابہ کرام کے لیے تھا تو جاہل لوگوں نے اللہ تعالیٰ پر جائز صفات کے بارے میں سوالات شروع کیے۔ اس پر اہل زیغ خوش ہوئے اور لوگوں پر شبہات ڈالنے میں مصروف ہونے لگ گئے۔

یہ بعینہ وہی بات ہے جو ہم نے ابتدا میں حافظ ابن القیمؒ سے نقل کی ہے کہ سلف الفاظ مستعملہ میں انسانی خصائص کا اعتبار نہیں کرتے۔ بلکہ خالق کے لیے ان کے شان کے مطابق مفہوم لیتے ہیں اور مخلوق کے لیے ان کی شان کے مطابق۔ اور حصنی کی عبارت اس باب میں اور سلفی مسلک کی تائید میں صریح ہے۔

ایک عظیم تنبیہ

ممکن ہے کوئی جہمی صاحب امام صابونیؒ کی آخری فقرے سے تفویض برآمد کر لے، اس لیے ہم اس کی تھوڑی سی وضاحت کرتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ امام صابونیؒ کو آج تک کسی نے 'مفوضہ' فرقے میں شمار نہیں کیا۔ حتیٰ کہ دور حاضر کے جہمیوں کو بھی اس جراءت کی توفیق نہیں ہوئی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام صابونیؒ جگہ جگہ صفات کو 'ظاہر' پر چلانے کی بات کرتے ہیں۔ حالانکہ اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں کے نزدیک صفات کو 'ظاہر' پر محمول کرنا ضلالت اور گمراہی ہے اور وہ ان نصوص کے 'مصروف عن الظاہر' ہونے پر متفق ہیں۔

ملا علی قاریؒ کی عبارت اس سے پہلے ہم پیش کر چکے ہیں۔ ذرا شیخ صاویؒ کی بات بھی ملاحظہ کر لیں۔

وحاصل ما في هذا المقام أنه لما قدم أنه سبحانه وتعالىٰ وجبت له المخالفة للحوادث عقلا وسمعا وورد في القرآن والسنة الصحيحة أو الحسنة ما يوهم إثبات الجهة والجسمية وكان مذهب أهل الحق من السلف والخلف تأويل الظاهر لوجوب تنزيهه تعالىٰ عنه۔ (۲)

حاصل اس مقام کا یہ ہے کہ جب مصنف نے پہلے یہ بات بیان کی کہ اللہ تعالیٰ کا تمام مخلوقات اور

۱- العقیدۃ والکلام، ص ۲۹۸

۲- شرح الجوہرۃ، ص ۲۱۶

محدثات سے مخالف ہونا عقلاً ونقلاً واجب ہے اور قرآن وسنت میں ایسے الفاظ وارد ہیں جو اثبات جہت اور جسمیت کے موہم ہیں اور اہل حق کا مذہب سلف وخلف میں یہ رہا ہے کہ 'ظاہر' کی تاویل کریں گے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی تنزیہ ان چیزوں سے واجب ہے۔ تو ناظم نے اس شعر میں اس طرف اشارہ کیا کہ

وكل نص أوهم التشبيها أوِّله أو فوِّض و رُم تنزيها

خلاصہ یہ ہوا، کہ 'مفوضہ' نصوص کو ظاہر پر نہیں چلاتے اور ظاہر پر چلانا کفر وضلالت سمجھتے ہیں۔ اور امام صابونیؒ ان کو 'ظاہر' پر چلانے کی بات کرتے ہیں۔ جب بات اور صورت حال ایسی ہے تو وہ کیوں کر 'مفوضہ' ہو سکتے ہیں؟ ایک اور عبارت ان کی ملاحظہ ہو۔ فرماتے ہیں:

يثبتون له من ذلك ما أثبته اللّٰه ويؤمنون به ويصدقون الرب جل جلاله في خبره ويطلقون ما أطلقه سبحانه وتعالىٰ من استواء ه علىٰ العرش ويمرونه علىٰ الظاهر ويكلون علمه إلى اللّٰه تعالىٰ۔ (۱)

یعنی سلف اللہ تعالیٰ کے لیے وہ صفات ثابت کرتے ہیں جو انہوں نے خود اپنے لیے ثابت کیے ہیں وہ ان پر ایمان رکھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی خبر دینے میں وہ ان کی تصدیق کرتے ہیں، ان صفات کا اطلاق اس پر کرتے ہیں جن کا اطلاق اپنی ذات پر اللہ تعالیٰ نے خود کیا ہے۔ جیسے استواء علی العرش، وہ نصوص کو ظاہر پر چلاتے ہیں لیکن ان کی حقیقت اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔

اور یہ بات ہم پہلے نقل کر چکے ہیں کہ حافظ ابن القیمؒ نے لکھا ہے:

إن العقل قد يئس من تعرف كنه الصفة و كيفيتها فإنه لا يعلم كيف اللّٰه إلا اللّٰه وهذا معنى قول السلف 'بلا كيف' أي بلا كيف يعقله البشر فإن من لا تعلم حقيقة ذاته وماهيته كيف تعرف كيفية نعوته وصفاته ولا يقدح ذلك في الإيمان بها ومعرفة معانيها فالكيفية وراء ذلك كما أنا نعرف معاني ما أخبر اللّٰه به من حقائق ما في اليوم الآخر ولا نعرف حقيقة كيفيته مع قرب ما بين المخلوق والمخلوق فعجزنا عن معرفة كيفية الخالق وصفاته أعظم وأعظم۔ (۲)

عقل اللہ تعالیٰ کی صفات کی 'کنہ' کو جاننے سے مایوس ہو چکی ہے اور اس کی کیفیت کو جاننے سے بھی۔ اللہ تعالیٰ کیسے ہیں؟ اس بات کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ یہی معنیٰ ہے 'سلف طیب کے قول 'بلا کیف' کہنے کا۔ یعنی اس کی کیفیت کو کوئی بشر نہیں جانتا۔ تو جس خالق کی ذات کی حقیقت

۱- عقیدۃ السلف، ص ۱۳ ۲- مدارج السالکین، ۳/۳۷۶

اور ماہیت کو نہیں جانا جا سکتا، تو اس کی صفات اور نعوت کی کیفیت کو کیوں کر جانا جا سکے گا؟ مگر یہ بات اس پر ایمان رکھنے اور ان کی معنیٰ کو جاننے میں قادح قطعاً نہیں ہے۔ اس لیے کہ کیفیت معرفت سے ماورا ہے، جیسا کہ ہم اللہ تعالیٰ کے دیے گئے اخبار کے معنیٰ و مطلب تو جانتے ہیں مگر ان کی حقیقت اور کیفیت نہیں جانتے۔ حالانکہ مخلوق اور مخلوق کے درمیان بہت قرب ہوتا ہے۔ تو ہمارا عاجز ہونا خالق کی ذات اور صفات کی کیفیت سے بہت بڑا اور زیادہ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر امام صابونیؒ 'مفوضہ' میں سے ہوتے، تو پھر وہ ان کی طرح صفات سبعہ یا ثمانیہ کے قائل ہوتے۔ مگر ان کی تو عبارت پہلے ہم نے پیش کی ہے کہ وہ سمع، بصر، عین، وجہ، رضا، فرح، ضحک وغیرہ صفات کے بھی سلف طیب کی طرح قائل ہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ اگر امام صابونیؒ مفوضہ میں سے ہوتے تو پھر وہ 'مفوضہ اور معطلہ (جو اشاعرہ و ماتریدیہ کے نام سے مشہور ہیں) پر لعنت نہ کرتے، حالانکہ انہوں نے معطلہ اور مشبہہ دونوں پر لعنت کی ہے۔ لکھتے ہیں:

قلت فلما صح خبر النزول عن الرسول صلى الله عليه وسلم أقر به أهل السنة وقبلوا الخبر وأثبتوا النزول علىٰ ما قاله رسوله صلى الله عليه وسلم ولم يعتقدوا تشبيها له بنزول خلقه وعلموا وتحققوا واعتقدوا أن صفات الله سبحانه لا تشبه صفات الخلق كما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق تعالىٰ عما يقول المشبهة والمعطلة علوا كبيرا ولعنهم لعنا كبيرا۔ (۱)

میں کہتا ہوں کہ جب حدیث نزول اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ثابت ہے تو اہل سنت نے اس کا اقرار کیا اور اسے قبول بھی کیا، مگر اسے مخلوق کے نزول کی طرح ماننے کے معتقد نہیں ہوئے۔ انہوں نے جانا اور یقینی مانا اور عقیدہ رکھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مخلوق کی صفات کے مشابہ نہیں ہیں۔ جیسا کہ ان کی ذات مخلوق کی ذوات کے مشابہ نہیں ہے۔ اللہ بزرگ و برتر ہے۔ اس قول و اعتقاد سے جو مشبہہ اور معطلہ کہتے اور رکھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ان پر بدترین لعنت ہو۔

اہل تفویض اور اہل تاویل کی پوری پوری کتابیں پڑھ جائیں۔ ایسی ایمان افروز عبارت کہیں بھی نہیں ملے گی۔ خلاصہ اس مبحث کا یہ ہوا کہ نہ امام احمد بن حنبلؒ و ابوداوٗدؒ کا وہ عقیدہ ہے جو جہمیہ کے امام العصر جر کسیؒ

۱- عقیدۃ السلف، ص ۲۸

نے نقل کیا ہے اور نہ امام صابونیؒ اہل تفویض کا سا عقیدہ رکھتے ہیں۔

یہاں پر پہلی جلد ختم ہوئی۔ الحمد للہ رب العالمین

گمان مبر کہ بہ پایان رسید کار مغان
ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاک است

(اقبال)

مصادر و مراجع

یہ اجمالی فہرست ہے۔ مکمل فہرست آخری جلد میں دیں گے۔ ان شاء اللہ

1	إثبات الحد	أبو محمد الدشتي
2	الإرشاد	الإمام الجويني
3	أسرار التاويل	ناصر الدين بيضاوي
4	الأسماء و الصفات	إمام أبو بكر بيهقي
5	إشارات المرام	الإمام البياضي
6	الإشارة	أبو إسحاق شيرازي
7	الأشاعرة في ميزان أهل السنة	فيصل بن قزارجاسم
8	إنجاز الحاجة	محمد علي جانباز
9	الإبانة	أبو الحسن الأشعري
10	الإبانة الصغرى	ابن بطه عكبري
11	إبطال التاويلات	قاضي أبو يعلىٰ حنبلي
12	إبقاء المنن	نواب صديق حسن خان
13	أبكار الأفكار	سيف الدين الآمدي
14	إتحاف المريد	شيخ عبدالسلام
15	إجتماع الجيوش الاسلاميه	حافظ ابن القيم
16	أحسن التحقيقات	شيخ لطافت الرحمن
17	إحقاق الحق	زاهد الكوثري
18	أحكام القرآن	أبوبكر جصاص
19	إحياء العلوم	أبو حامد غزالي
20	إرشاد المريد	عبد السلام
21	أساس التقديس	فخر الدين رازي

22	اسلامی عقائد	ڈاکٹر عبد الواحد
23	الإصلاح	حافظ محمد گوندلوي
24	أصول الدين	أبو اليسر البزدوي
25	أصول الدين	عبدالقاهر بغدادي
26	أصول الدين	فخر الدين رازي
27	أصول السرخسي	شمس الأئمة
28	الاعتصام	أبو اسحاق الشاطبي
29	الاعتقاد	أبوبكر بيهقي
30	الإعلام بقواطع الإسلام	ابن حجر مكي
31	إغاثة اللهفان	حافظ ابن القيم
32	الاقتصاد في الاعتقاد	أبو حامد غزالي
33	الإمام الالباني	السدحان
34	إلجام العوام	أبو حامد غزالي
35	أنوار الباري	أحمد رضا بجنوري
36	الأنوار الكاشفه	عبد الرحمن يماني
37	أهل السنة هم الأشاعرة	لمصنفين
38	الإيضاح	إمام ابن الزاغوني
39	إيضاح الحق الصريح	شاه إسماعيل الشهيد
40	إيضاح الدليل	ابن جماعة
41	الباعث الحثيث	ابن كثير دمشقي
42	البحر الرائق	ابن نجيم مصري
43	بحر الكلام	ميمون نسفي
44	بدء الأمالي	سراج الدين اوشي
45	بدائع الفوائد	حافظ ابن القيم
46	البسيط	إمام واحدي
47	بوادر النوادر	أشرف علي تهانوي
48	بيان التلبيس	شيخ الإسلام ابن تيمية
49	بيان تلبيس المفتري	صديق الغماري
50	تاريخ الإسلام	إمام ذهبي

51	تاريخ بغداد	خطيب بغدادي
52	تأنيب الخطيب	زاهد الكوثري
53	التأويلات	أبو منصور ماتريدي
54	تبسيط العقائد	حسن أيوب
55	تبصرة الأدلة	ميمون نسفي
56	التبصير في الدين	أبو المظفر السفرائيني
57	تبيين كذب المفتري	ابن عساكر دمشقي
58	تحفة الأحوذي	عبدالرحمن مباركپوري
59	تحفة المريد	شيخ باجوري
60	تحفة المناظر	منظور مينگل
61	تحقيق الكلام	عبدالرحمن يماني
62	التدمرية	شيخ الإسلام ابن تيمية
63	تذكرة الحفاظ	إمام ذهبي
64	التشبه في الإسلام	قاري محمد طيب
65	التفسيرات الأحمديه	ملاجيون
66	تفسير القرآن	ابن أبي حاتم
67	تفسير القرآن العظيم	ابن كثير
68	التفسير الكبير	فخر الدين الرازي
69	تفهيمات	ابوالاعلىٰ مودودى
70	التفهيمات الإلهية	حكيم الهند شاه ولي الله
71	تفهيم القرآن	ابوالاعلىٰ مودودى
72	التكشف عن مهمات التصوف	أشرف علي تهانوي
73	تكملة فتح الملهم	شيخ تقي عثماني
74	التمهيد	أبو عمر اندلسي
75	التمهيد	عبدالشكور سالمي
76	تنقيح الكلام	محدث أثري
77	تنوير العينين	شاه إسماعيل الشهيد
78	التوحيد	أبو منصور ماتريدي
79	توضيح الكلام پر ايك نظر	حبيب الله ذيروى

80	تهذيب الكمال	أبو الحجاج مزي
81	جامع البيان	إمام طبري
82	الجامع لأحكام القرآن	أبو عبدالله قرطبي
83	الجامع الصحيح	إمام بخاري
84	الجامع لعقائد أهل السنة	عادل آل حمدان
85	الجامع لعلوم الإمام أحمد	مجموعة من العلماء
86	جامعه رحمانيه تاريخ و تعارف	أسعد أعظمي
87	الجرح و التعديل	ابن ابي حاتم
88	الجرح و التعديل	ضياء الرحمن أعظمي
89	الجواب الكافي	حافظ ابن القيم
90	جوهرة التوحيد	علامه لقاني
91	الحجة في بيان المحجة	أبو القاسم أصفهاني
92	حجة الله البالغة	حكيم الهند شاه ولي اللهؒ
93	الحصون الحميدية	حسين جسر طرابلسي
94	حلية الأولياء	أبو نعيم أصفهاني
95	الحموية	شيخ الإسلام ابن تيمية
96	حيات شيخ الإسلام	أبو زهرة
97	خلق أفعال العباد	إمام بخاري
98	دراسات في أصول الحديث	عبدالمجيد تركماني
99	الدرة العثيمينية	ابن عثيمين
100	دفع شبه التشبيه	ابن الجوزي
101	دفع شبه من شبّه	تقي الدين حصني
102	ذم التأويل	ابن قدامه حنبلي
103	رد المحتار	ابن عابدين
104	الرد علي الزنادقة	إمام أحمد بن حنبل
105	الرد علي المبتدعة	ابن البناء
106	رسائل الأعظمي	حبيب الرحمن أعظمي
107	رسالة إلي أهل زبيد	أبو نصر سجزي

108	رسالة أهل الثغر	أبو الحسن اشعري
109	رسالة الحرة	أبو بكر الباقلاني
110	الرسالة القشيرية	عبدالكريم القشيري
111	روح المعاني	محمود آلوسي
112	روضة الناظر	ابن قدامة حنبلي
113	الروضة الندية	شيخ فياض
114	زاد المسير	إمام ابن الجوزي
115	سلفي عقائد اور آيات متشابهات	ڈاکٹر عبد الواحد
116	السنة	أبو بكر خلال
117	السنة	لحرب الكرماني
118	السنة	عبد اللّٰه بن احمد
119	السنن	إمام أبو داؤد
120	السنن	ابن ماجة
121	السنن	إمام أبو عيسى الترمذي
122	سير أعلام النبلاء	إمام ذهبي
123	السيف الصقيل	تقي الدين سبكي
124	الشامل	إمام جويني
125	شرح الإبانه	أبو عمر و بن ريحان
126	شرح أصول الاعتقاد	أبو القاسم لالكائي
127	شرح الجوهرة	الشيخ الصاوي
128	شرح السفارينيه	ابن شطي
129	شرح السفارينيه	محمد بن صالح العثيمين
130	شرح السفارينيه	إمام سفاريني
131	شرح الصفديه	شيخ الاسلام ابن تيمية
132	شرح العقيدة الطحاوية	أكمل الدين بابرتي
133	شرح العقيدة الطحاوية	عبد الرحمن البراك
134	شرح العقيدة الطحاوية	قاضي ابن أبي العز
135	شرح السنة	إمام بربهاري

136	شرح السير الكبير	شمس الأئمه سرخسي
137	شرح عقائد جلالي	جلال الدين دواني
138	شرح العقائد النسفية	سعد تفتازاني
139	شرح الفقه الأكبر	ملا علي قاري
140	شرح الفقه الأكبر	المغنساوي
141	شرح القواعد المثلىٰ	ابن عثيمين
142	شرح كتاب التوحيد	عبد الستار حماد
143	شرح المسايرة	قاسم بن قطلوبغا
144	شرح المسلم	إمام نوويّ
145	شرح منظومة الزنحاني	الإمام سعد زنحاني
146	شرح النونية	ابن عثيمين
147	شرح النونية	عبد الرحمن السعدي
148	شرح المقاصد	سعد تفتازاني
149	شرح المواقف	شريف جرجاني
150	شرح الواسطية	عبد الرحمن السعدي
151	شرح الواسطية	ابن عثيمين
152	شرح الواسطية	الشيخ صالح الفوزان
153	شرح الواسطية	خليل الهراس
154	شرح الوصية	أكمل الدين بابرتي
155	الشريعة	أبوبكر آجري
156	الشهاب الثاقب	حسين أحمد مدني
157	الصحيح	للإمام مسلم قشيري
158	الصواعق المحرقه	ابن حجر مكي
159	الصواعق المرسلة	ابن القيم
160	ضوء المعالي	ملا علي قاري
161	طبقات الحنابله وذيله	أبويعلىٰ وابن رجب
162	عقائد الإسلام	عبدالحق حقاني
163	عقائد أهل إسلام	محمد إدريس كاندهلوي

164	عقيدة أهل السنة	إمام صابوني
165	عقيده سفارينية	إمام سفاريني
166	العقيدة الطحاوية	أبو جعفر طحاوي
167	العقيدة و الكلام	محمد زاهد الكوثري
168	العلم الشامخ	صالح المقبلي
169	العواصم من القواصم	ابن الوزير اليماني
170	عون المعبود	شمس الحق عظيم آبادي
171	فتح الباري	ابن حجر عسقلاني
172	الفتاوىٰ الحديثية	ابن حجر مكي
173	الفتاوىٰ الكبري	شيخ الإسلام ابن تيمية
174	الفِصل في الملل والاهواء والنحل	ابن حزم اندلسي
175	الفصول في الأصول	أبوبكر جصاص
176	فقه أهل العراق	زاهد الكوثري
177	الفوائد الجامعه	عبدالحليم چشتي
178	القطوف الدواني شرح نونية القحطاني	صالح بن سعد السحيمي
179	فيصل التفرقه	أبوحامدغزالي
180	فيض الباري	أنور شاه كاشميري
181	قانون التاويل	ابن العربي
182	قانون التأويل	أبو حامد غزالي
183	القول التمام	سيف العصري
184	الكامل في الرجال	ابن عدي
185	كتاب التوحيد	ابن خزيمة
186	كتاب التوحيد	أبو منصور ماتريدي
187	كتاب الضعفاء	أبو جعفر العقيلي
188	كتاب العرش	ابن ابي شيبة
189	كتاب العلو	إمام شمس الدين ذهبي
190	الكشاف	أبو القاسم زمحشري
191	كشف الأسرار	عبدالعزيز بخاري

192	الكشف عن مناهج الأدلة	ابن رشد أندلسي
193	الكفاية	نورا لدين بخاري
194	الكليات	أبو البقاء الكفوي
195	كليات إمداديه	حاجي إمداد اللّٰه
196	لب الألباب	علامه عبد الحق هاشمي
197	لامذهبيت	عزيز الرحمن عظيمي
198	لسان العرب	ابن منظور أفريقي
199	لسان الميزان	ابن حجر عسقلاني
200	لغات الحديث	وحيدالزمان كيرانوي
201	لمعة الاعتقاد	ابن قدامه حنبلي
202	المبسوط	شمس الأئمه سرخسي
203	مجموع الفتاویٰ	إمام ابن تيمية
204	مجموع فيه رسائل	إمام ابن تيمية
205	مجموعة رسائل عقيدة	نواب صديق حسن خان
206	محاسن التأويل	جمال الدين قاسمي
207	المحررالوجيز	ابن عطيه غرناطي
208	مختصر الصواعق	حافظ ابن القيم
209	مختصر العلو	ناصر الدين الباني
210	مدارج السالكين	حافظ ابن القيم
211	المذاهب الإسلاميه	أبو زهرة
212	مذكرة التوحيد	صالح السندي
213	المرعاة شرح المشكوٰة	عبيداللّٰه مباركپوري
214	المرقاة شرح المشكوٰة	ملا علي قاري
215	مسئلة حدوث العالم	شيخ الاسلام ابن تيمية
216	المسامرة	ابن أبي الشريف
217	المسايرة	ابن الهمام
218	مشكل الحديث	ابن فورك
219	المصباح المنير	أحمد الفيومي

220	معارف القرآن	محمد إدريس كاندهلوي
221	معارف القرآن	مفتي محمد شفيع
222	المعتقدالمنتقد	أحمد رضا بريلوي
223	المعتمد	فضل اللّٰه توربشتي
224	المعجم	الإمام الطبراني
225	معيار الحق	نذير حسين دهلوي
226	مقالات الإسلاميين	أبو الحسن أشعري
227	مقالات الكوثري	زاهد الكوثري
228	مكالمة الصدرين	(شبير أحمد عثماني، حفظ الرحمن)
229	مكتوبات شيخ الإسلام	حسين أحمد مدني
230	مكتوبات علوي	ميان فقير اللّٰه
231	الملل و النحل	عبدالكريم شهرستاني
232	مناقب أبي حنيفة	الكردري
233	مناقب أبي حنيفة	موفق المكي
234	المنتظم في التاريخ	ابن الجوزي
235	منهج ابن حجر	ڈاكٹر محمد إسحاق كندو
236	المهند علي المفند	خليل أحمد سهارنفوري
237	ميزان الاعتدال	إمام ذهبيؒ
238	النبراس	عبد العزيز فرهاروي
239	نظرة عابرة	زاهد الكوثري
240	نظم الفرائد	شيخ زاده
241	النقض	عثمان بن سعيد الدارمي
242	نور الأنوار	ملاجيون أميٹهي
243	النونية	الإمام القحطاني
244	نهاية الإقدام	عبد الكريم شهرستاني
245	الوجيز في أصول الفقه	عبد الكريم زيدان
246	الهدية العلائية	علاء الدين شامي
247	هداية الاعتقاد	أبو محمد مقدسي

یادداشت

صاحب کتاب

مؤلف کا اصل نام محمد احمد ہے۔ قلمی نام واصل واسطی ہے۔آپ کی پیدائش ۱۹۶۷ء میں بلوچستان کے قصبہ خانوزئی میں ہوئی۔ ابتدائی تعلیم اپنے گاؤں میں حاصل کی، جہاں کی شرح خواندگی ۹۸ فی صد بتائی جاتی ہے۔

ابتدائی عمر میں دینی علم کی پیاس بجھانے کے لیے غریب الوطنی کی زندگی اختیار کرتے ہوئے صوبہ سرحد کے مشہور ومعروف تحریکی مدارس جامعہ اسلامیہ تفہیم القرآن مردان اور جامعہ رحمانیہ، درگئی میں شیخ القرآن حضرت مولانا محمد عنایت الرحمن رحمۃ اللہ علیہ اور شیخ القرآن والحدیث حضرت مولانا گوہر رحمن رحمۃ اللہ علیہ جیسے نابغہ روزگار اساتذہ سے کسب فیض کیا۔

حصولِ علم کے دوران ہی سے مطالعے کا شوق وافر رہا، اور اسی دور سے نہ صرف درسِ نظامی کے ہر فن کی امہات الکتب تک رسائی کی عادت ڈھالی، بلکہ درسِ نظامی کے علاوہ بھی مختلف علوم سے واقفیت حاصل کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ آپ کے مطالعے اور تحقیق کے خاص میدان علم ادب، اصولِ فقہ، اور عقائد وعلم الکلام ہیں۔

مؤلف ایک ممتاز عالم دین ہونے کے علاوہ شاعری کا اچھا ذوق رکھتے ہیں۔ پشتو، اردو، عربی اور فارسی کے بلا مبالغہ ہزاروں اشعار از بر ہیں۔ پشتو میں خود بھی شعر کہتے ہیں اور ایک اچھے نقاد بھی ہیں۔ تنقیدی مضامین کا ایک مجموعہ 'ادبی مقالے' شائع ہوا ہے۔ پشتو ادب کے مختلف اداروں کی سرپرستی بھی کرتے رہے ہیں۔ اس کے علاوہ مؤلف جماعت اسلامی پاکستان کے رکن، اور ضلعی وصوبائی مجلس شوریٰ کے رکن بھی رہے ہیں۔

تکمیل تعلیم کے بعد پہلے جامعۃ الدراسات الاسلامیہ کوئٹہ میں ۹ سال تدریسی خدمات انجام دیں۔ پھر جامعہ مرکز علوم اسلامیہ، منصورہ لاہور میں درس وتدریس کا سلسلہ شروع کیا، اور تقریباً ۹ سال تک درس نظامی کے مختلف مضامین میں اپنی مہارت سے طلبہ کو فیض یاب کیا۔ اب چند سال سے اپنے آبائی گاؤں خانوزئی میں جامعۃ الامام ابن تیمیہؒ کے نام سے دینی تعلیم کے ایک اعلیٰ معیاری ادارے کے قیام کی فکر میں لگے ہوئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ انہیں اس میں کامیابی عطا فرمائے۔

زیر نظر کتاب کے علاوہ بھی مؤلف کے قلم سے کئی علمی شہ پارے نکلے ہیں، جو زیور طبع سے آراستہ ہونے کے منتظر ہیں۔ ان میں سے ایک التانیس ہے جو امام رازی کی کتاب اساس التقدیس پر تنقید ہے۔ اس کے علاوہ الامعان فی شرح حصن الایمان اور نحو میر کی ایک عربی شرح واصول التفسیر میں ایک رسالہ شامل ہیں۔ (ابوالحسن صاقی)